Enzo Traverso

El pasado, instrucciones de uso

prometeo libros

Enzo Traverso es un historiador italiano nacido en 1957 en el Piamonte. Antiguo militante del autonomismo marxista italiano, vive y ejerce su actividad en Francia desde hace más de veinte años. En particular, es docente de la Universidad de Picardía Jules Verne, en Amiens, y en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), en París. Entre sus importantes obras ya se han publicado en castellano *La historia desgarrada* (Herder), *La violencia nazi, una genealogía europea* (Fondo de Cultura Económica Europea) y *A sangre y fuego: de la guerra civil europea (1914-1945)* (Prometeo).

Traverso, Enzo
El pasado, instrucciones de uso. - 1a ed. - Buenos Aires : Prometeo Libros, 2011.
112 p. ; 21x15 cm.

Traducido por: Lucía Vogelfang
ISBN 978-987-574-524-7

1. Filosofía de la Historia. I. Vogelfang, Lucía, trad. II. Título.
CDD 901

Cuidado de la edición: Magalí C. Álvarez Howlin
Traducción: Lucía Vogelfang
Armado: María Victoria Ramírez
Corrección: Marina Rapetti

© Le passé, modes d'emploi. Enzo Traverso. La Fabrique, Paris, 2005.

© De esta edición, Prometeo Libros, 2011
Pringles 521 (C1183AEI), Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
e-mail: distribuidora@prometeolibros.com
http://www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Índice

Introducción **13**
La emergencia de la memoria **13**

I. Historia y memoria: ¿una pareja antinómica? **21**
Rememoración 21
Separaciones 25
Empatía 31

II. El tiempo y la fuerza **43**
Tiempo histórico y tiempo de la memoria 43
Memorias "fuertes" y memorias "débiles" 53

III. El historiador, entre juez y escritor **63**
Memoria y escritura de la Historia 63
Verdad y justicia 70

IV. Usos políticos del pasado **77**
La memoria de la Shoah como religión civil 77
El eclipse de la memoria del comunismo 83

V - Los dilemas de los historiadores alemanes **89**
La desaparición del fascismo 89
La Shoah, la RDA y el antifascismo 95

VI. Revisión y revisionismo **101**
Metamorfosis de un concepto 101
La palabra y la cosa 105

Reseña bibliográfica y agradecimientos **111**

A la memoria de Roland Lew (1944-2005)

"la historia es siempre contemporánea,
o sea, política..."

Antonio Gramsci
Quaderni del carcere

Introducción
La emergencia de la memoria

Hay pocas palabras tan mancilladas como "memoria". Su difusión ha sido tan impresionante como tardía su aparición en el campo de las Ciencias Sociales. En el transcurso de los años sesenta y setenta estaba prácticamente ausente del debate intelectual. No figuraba ni en la edición de 1968 de la *International Encyclopedia of the Social Sciences*, publicada en Nueva York bajo la dirección de David L. Sills, ni en la obra colectiva titulada *Faire de l'histoire*, publicada en 1974 bajo la dirección de Jacques Le Goff y Pierre Nora, como tampoco entre las *Keywords* de Raymond Williams, uno de los pioneros de la historia cultural[1]. Algunos años más tarde, ya había penetrado con fuerza en el debate historiográfico. "Memoria" a menudo se utiliza como sinónimo de historia, y tiene una tendencia singular a absorberla convirtiéndose ella misma en una especie de categoría metahistórica. De esta manera, la memoria aprehende el pasado en un tejido en el que los puntos de su malla son más amplios que los de la disciplina tradicionalmente denominada "historia", depositando allí una dosis mucho mayor de subjetividad, de lo "vivido". En resumen, la memoria se presenta como una historia menos árida y más "humana"[2]. La memoria invade hoy el espacio público de las sociedades occidentales: el pasado acompaña al presente y se instala en su imaginario colectivo como una "memoria" poderosamente amplificada por parte de los medios de comunicación, a menudo dirigida por los poderes públicos. Se transforma en una "obsesión conmemorativa" y la valorización, incluso la sacralización de los "lugares de memoria", engendra una verdadera

[1] David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, Macmillan, 1968, 7 vol.; J. Le Goff, P. Nora (eds.), *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974; Raymond Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Soceity*, London, Fontana, 1976.

[2] Véase Kerwin Lee Klein, "On the Emergence of Memory in Historical Discourse", *Representations*, 2000, nº 69, p. 129.

"topolatría"[3]. Esta memoria sobreabundante y saturada delimita el espacio[4]. De ahora en adelante, todo se reduce a hacer memoria. El pasado se transforma en memoria colectiva luego de haber sido seleccionado y reinterpretado según las sensibilidades culturales, los dilemas éticos y las conveniencias políticas del presente. Así se configura el "turismo de la memoria", con la transformación de los emplazamientos históricos en museos y lugares de visitas organizadas, dotados de estructuras de recepción adecuadas (hoteles, restaurantes, boutiques de souvenirs, etcétera) y promovidos ante el público por medio de estrategias publicitarias. Los centros de investigación y las sociedades de historia local se incorporan a los dispositivos de ese turismo de la memoria, del que algunas veces obtienen sus medios de subsistencia. Por un lado, este fenómeno revela indudablemente un proceso de *reificación del pasado*, es decir, su transformación en objeto de consumo, estetizado, neutralizado y rentabilizado, listo para que la industria del turismo y del espectáculo -en especial el cine- lo recupere y utilice. A menudo se convoca al historiador a que participe de este proceso, en su calidad de «profesional» y de "experto" que, en términos de Olivier Dumoulin, hace de su conocimiento un "producto comercial" al mismo título que los bienes de consumo que inundan nuestras sociedades. La *Public History* estadounidense, con sus historiadores que trabajan en instituciones o incluso en empresas privadas, sometidos a la lógica de la rentabilidad, nos indica el camino desde hace mucho tiempo[5]. Por otro lado, este fenómeno se parece, en varios aspectos, a lo que Eric Hobsbawm llamó "la invención de la tradición"[6]: un pasado real o mítico alrededor del cual se construyen prácticas ritualizadas que apuntan a reforzar la cohesión de un grupo o de una comunidad, a otorgar legitimidad a ciertas instituciones, a inculcar valores en el seno de una sociedad. Dicho de otro modo, la memoria tiende a convertirse en el vector de una *religión civil* del mundo occidental, con su sistema de valores, de creencias, de símbolos y de liturgias[7].

[3] Peter Reichel, *L'Allemagne et sa mémoire*, Paris, Odile Jacobs, 1998, p.13.

[4] Charles Maier, "A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial", *History & Memory*, 1993, 5, pp. 136-151; Régine Robin, *La mémoire saturée*, Paris, Stock, 2003.

[5] Olivier Dumoulin, *Le Rôle social de l'historien. De la chaire au prétoire*, Paris, Albin Michel, 2003, p.343.

[6] E. Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions", en Hobsbawm, T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 9. [Hay traducción al español: *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002. (n. de t.)]

[7] Sobre el concepto de "religión civil", véase sobre todo: Emilio Gentile, *Les Religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Paris, Seuil, 2005, una obra ampliamente

¿De dónde proviene esta obsesión memorialista? Sus incumbencias son múltiples, pero en primer lugar responde a una crisis de la *transmisión* en el seno de las sociedades contemporáneas. En este sentido, podríamos evocar la distinción que sugiere Walter Benjamin entre la "experiencia transmitida" (*Erfahrung*) y la "experiencia vivida" (*Erlebnis*). La primera se perpetúa casi naturalmente de una generación a la otra, forjando las identidades de los grupos y de las sociedades en el largo plazo; la segunda es lo vivido individualmente, frágil, volátil, efímero. En su *Libro de los pasajes*, Benjamin considera esta "experiencia vivida" como un trazo característico de la modernidad, con el ritmo y las metamorfosis de la vida urbana, los shocks electrizantes de la sociedad de masas, el caos caleidoscópico del universo comercial. La *Erfahrung* es típica de las sociedades tradicionales, la *Erlebnis* pertenece a las sociedades modernas, ya sea como la marca antropológica del liberalismo, del individualismo posesivo, ya sea como producto de las catástrofes del siglo XX, con su cortejo de traumas que afectaron a generaciones enteras, sin poder convertirse en una herencia que se inscribe en el curso natural de la vida. La modernidad, según Benjamin, se caracteriza precisamente por el deterioro de la experiencia transmitida, un deterioro cuyo advenimiento surgió simbólicamente durante la Primera Guerra Mundial. A partir de ese trauma mayor de Europa, varios millones de individuos, sobre todo jóvenes campesinos que habían aprendido de sus antepasados a vivir según los ritmos de la naturaleza, dentro de los códigos del mundo rural, fueron brutalmente arrancados de su universo social y mental[8]. Se los sumergió súbitamente "en un paisaje en el que ya nada era reconocible, excepto las nubes y, en el centro, en un campo de fuerzas atravesado por tensiones y explosiones destructoras, el minúsculo y frágil cuerpo humano"[9]. Los miles de soldados que regresaron del frente mudos y amnésicos, conmocionados por los *Shell Shocks* causados por la artillería pesada que bombardeaba sin cesar las trincheras enemigas, encarnan esa cesura entre dos épocas, la de la tradición forjada por la experiencia heredada y la de los cataclismos que escapan a los mecanismo naturales de transmisión de la memoria. Las desventuras del *smemorato do Collegno* – un ex-combatiente amnésico con doble identidad, a la vez

inspirada en los trabajos de George L. Mosse.

[8] Sobre este tema, véase sobre todo: Antonio Gibelli, *L'officina della guerra. La Grande Guerra e le transformazioni del mondo mentale,* Torino, Bollati Boringhieri, 1990.

[9] Walter Benjamin, "Le conteur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov", *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 116. [Hay traducción al español: "El narrador", *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1991. (n. de t.)]

filósofo de Verona y obrero tipógrafo de Turín – que apasionaron a los italianos durante el período de entre guerras e inspiró las obras de Luigi Pirandello, José Carlos Mariátegui y Leonardo Sciascia, se inscribían en esa profunda mutación del paisaje memorial europeo[10]. Pero en el fondo, la Gran Guerra sólo completaba de forma convulsiva, un proceso cuyos orígenes fueron magistralmente estudiados por Edward P. Thompson en un ensayo sobre el advenimiento del tiempo mecánico, productivo y disciplinario de la sociedad industrial[11]. Otros traumas marcaron la "experiencia vivida" del siglo XX, bajo la forma de guerras, genocidios, depuraciones étnicas o represiones políticas y militares. El recuerdo que surgió de allí no fue efímero ni frágil, fue incluso precursor para muchas generaciones, incapaces de percibir la realidad de otra manera que no fuera bajo la forma de un universo fracturado, pero no se dio como experiencia de lo cotidiano, transmisible a una nueva generación[12]. Una primera respuesta a nuestra pregunta inicial podría formularse de la siguiente manera: ¿la obsesión memorialista de hoy es producto de la decadencia de la experiencia transmitida, en un mundo que ha perdido sus referencias, desfigurado por la violencia y atomizado por un sistema social que borra las tradiciones y fragmenta las existencias?

Pero es necesario preguntarse sobre las formas que toma esta obsesión. La memoria –a saber, las representaciones colectivas del pasado tal como se forjan en el presente– estructura las identidades sociales al inscribirlas en una continuidad histórica y las dota de sentido, es decir, de un contenido y una dirección. En cualquier tiempo y lugar, las sociedades humanas tuvieron una memoria colectiva y la conservaron a través de ritos, ceremonias, incluso *políticas*. Las estructuras elementales de la memoria colectiva residen en la conmemoración de los muertos. Tradicionalmente, en el mundo occidental, los ritos y los monumentos funerarios celebraban la transcendencia cristiana –la muerte como pasaje hacia el más allá– y, al mismo tiempo, reafirmaban las jerarquías sociales de aquí abajo. En la modernidad, las prácticas conmemorativas se transforman. Por un lado, con el fin de las sociedades del Antiguo Régimen, se democratizan al concernir a la sociedad en su conjunto;

[10] Véase la obra de Pirandello, *Come tu mi vuoi Come tu mi vuoi* y Leonardo Sciascia, *Il teatro della memoria. La sentenza memorabile*, Adelphi, Milano, 2004.

[11] E.P. Thompson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, prefacio de Alain Maillard, La Fabrique, Paris, 2004.

[12] Véase Giorgio Agamben, *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, Rivages, Paris, 2002, p. 25. [Hay traducción al español: *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001. (n. de t.)]

por otro lado, se secularizan y se funcionalizan difundiendo nuevos mensajes dirigidos a los vivos. A partir del siglo XIX, los monumentos conmemorativos consagran valores laicos (la patria), defienden principios éticos (el bien) y políticos (la libertad), o celebran acontecimientos fundacionales (guerras, revoluciones). Empiezan a convertirse en símbolos de un sentimiento nacional vivido como una religión civil. Según Reinhart Koselleck, "El declive de la interpretación cristiana de la muerte dejó el campo libre a interpretaciones puramente políticas y sociales."[13] Iniciado en la Revolución francesa, cuna de las primeras guerras democráticas del mundo moderno, el fenómeno se profundizó luego de la Gran Guerra, cuando los monumentos a los soldados caídos en combate comenzaron a organizar el espacio público de todos los pueblos.

Hoy, el trabajo de duelo cambia de objeto y de formas. En este cambio de siglo, Auschwitz se convierte en el pedestal de la memoria colectiva del mundo occidental. La política de la memoria –conmemoraciones oficiales, museos, films, etcétera– tiende a hacer de la Shoah la metáfora del siglo XX como era de las guerras, de los totalitarismos, de los genocidios y de los crímenes contra la humanidad. En el centro de este sistema de representaciones se instala una nueva figura, la del *testigo*, el sobreviviente de los campos nazis. El recuerdo del que es portador y la escucha que se le reserva (luego de decenios de indiferencia) han agitado al historiador, han desordenado su obra y perturbado su método de trabajo. Por un lado, ha tenido que rendirse a la evidencia de los límites de sus procedimientos tradicionales de hacer Historia, de los límites de sus fuentes y del aporte indispensable de los testigos para intentar reconstruir experiencias como el universo concentracionario y la máquina exterminadora del nazismo. El testigo puede aportarle elementos de conocimiento fáctico inaccesibles por otras fuentes, pero también y sobre todo puede ayudarlo a restituir la *calidad* de una experiencia histórica, que cambia de textura una vez enriquecida por la vivencia de sus actores. Por otro lado, la llegada del testigo, y por ende la irrupción de la memoria en la obra del historiador, cuestiona ciertos paradigmas muy sólidos. Por ejemplo, los de una historia estructural concebida como un proceso de acumulación, a largo plazo, con múltiples estratos (territorio, demografía, intercambios, instituciones, mentalidades) que permiten aprehender las coordenadas

[13] Reinhart Koselleck, "Les monuments aux morts, lieux de fondation de l'identité des survivants", *L'Expérience de l'histoire*, "Hautes Études", Gallimard-Seuil, Paris, 1997, pp. 140, 151.

globales de una época, aunque dejen muy poco lugar a la subjetividad de los hombres y de las mujeres que *hacen* la historia[14].

Hemos entrado, retomando las palabras de Annette Wieviorka, en la "era del testigo", al que a partir de ahora se ha puesto sobre un pedestal, y que encarna un pasado cuyo recuerdo se prescribe como un deber cívico[15]. Otro signo de la época es que el testigo se identifica cada vez más con la *víctima*. Ignorados durante decenios, les sobrevivientes de los campos de exterminio nazis se convierten hoy, sólo con su presencia, en iconos vivos. Están inmóviles en una postura que no eligieron y que no siempre se corresponde con su necesidad de transmitir la experiencia vivida. Otros testigos exhibidos en tiempos anteriores como ejemplo de héroes, como los resistentes que tomaron las armas para combatir contra el fascismo, perdieron su aura o simplemente cayeron en el olvido, devorados por el "fin del comunismo" que, eclipsado de la historia con sus mitos, arrastró consigo en su caída las utopías y las esperanzas que había encarnado. La memoria de estos testigos ya no interesa a mucha gente, en una época de humanitarismo en la que ya no hay *vencidos* sino simplemente *víctimas*. Esta disimetría del recuerdo –la sacralización de las víctimas antes ignoradas y el olvido de los héroes antes idealizados– indica el anclaje profundo de la memoria colectiva en el presente, con sus transformaciones y sus inversiones paradójicas.

La memoria se conjuga siempre en presente, lo que determina sus modalidades: la selección de los acontecimientos cuyo recuerdo es preciso conservar (y de los testigos que hay que escuchar), su interpretación, sus "lecciones", etcétera. Se transforma en una apuesta política y adquiere la forma de una obligación ética –el "deber de la memoria"– que a menudo se convierte en fuente de *abusos*[16]. Los ejemplos no faltan. Todas las guerras de estos últimos años, desde la primera a la segunda guerra del Golfo, pasando por la de Kosovo y la de Afghanistán, *también* fueron guerras de la memoria, porque estuvieron justificadas por la evocación ritual del deber de memoria[17]. Se comparó a Saddam Hussein, Arafat, Milosevic y George W. Bush con Hitler en los slogans de las manifestaciones, sobre los afiches, en los medios de comunicación y en los discursos de ciertos líderes políticos. El islamismo político se asimiló a menudo con el fanatismo nazi. El historiador israelí Tom

[14] Entre las incontables contribuciones a este debate historiográfico, véase la síntesis de Gérard Noiriel, *Sur la «crise» de l'histoire*, Belin, Paris, 1996.

[15] Annette Wieviorka, *L'Ère du témoin*, Plon, Paris, 1998.

[16] Tzvetan Todorov, *Les Abus de la mémoire*, Arléa, Paris, 1995.

[17] Véase especialmente, a propósito de la primera guerra del Golfo, Dan Diner, *Krieg der Erinnerung und die Ordnung der Welt*, Rothbuch Verlag, Berlin, 1996.

Segev señala que Menahem Begin vivió la invasión israelí del Líbano, en 1982, como un acto reparador, un sucedáneo fantasmático de un ejército judío que hubiera expulsado a los nazis de Varsovia en 1943[18]. Más recientemente, en 2002, el Consistorio central de los israelíes de Francia declaraba que el país estaba en vísperas de una ola de antisemitismo comparable con la que estalló en la Alemania nazi la Noche de los cristales rotos en noviembre de 1938[19]. Para el escritor portugués José Saramago, al contrario, la ocupación israelí de los territorios palestinos sería comparable al Holocausto[20]. Durante la guerra en la ex Yugoslavia, los nacionalistas serbios veían las depuraciones étnicas contra los albaneses de Kosovo como una revancha contra la antigua opresión otomana, mientras que en Francia, los profesionales del anticomunismo veían en los bombardeos sobre Belgrado una defensa de la libertad contra el totalitarismo. La lista podría continuar. La dimensión política de la memoria colectiva (y los abusos que la acompañan) sólo puede afectar la manera de escribir la historia.

Este libro se propone explorar las relaciones entre la historia y la memoria y analizar ciertos aspectos del uso público del pasado. La materia que se ofrece a semejante reflexión es inagotable. Me he basado en algunos temas conocidos sobre los que trabajé a lo largo de estos últimos años. Otros, igualmente importantes, se excluyen o apenas se evocan en este ensayo que quisiera inscribirse en un debate mucho más vasto y siempre abierto.

[18] Tom Segev, *Le Septième Million. Les Israéliens et le génocide*, Liana Lévi, Paris, 1993, p. 464.

[19] Véase *Libération* del 2 de abril de 2002.

[20] Véase Catherine Bédarida, "Le faux pas du romancier José Saramago", *Le Monde* del 29 de marzo de 2002.

I. Historia y memoria: ¿una pareja antinómica?

Rememoración

Historia y memoria nacen de una misma preocupación y comparten un mismo objeto: la elaboración del pasado. Pero existe una "jerarquía" entre ambas.

La memoria, podríamos decir junto con Paul Ricœur, posee un estatuto *matricial*[21]. La historia es una puesta en relato, una escritura del pasado según las modalidades y las reglas de un oficio –de un arte o, entre muchas comillas, de una "ciencia"– que intenta responder a cuestiones que la memoria suscita. La historia nace entonces de la memoria, luego se libera al poner el pasado a distancia, al considerarlo, en palabras de Oakeshott, como "un pasado en sí"[22]. Finalmente logró hacer de la memoria uno de sus campos de investigación, como lo prueba la historia contemporánea. La historia del siglo XX, llamada también "historia del tiempo presente", analiza el testimonio de los actores del pasado e integra el relato oral entre sus fuentes al mismo título que los archivos y otros documentos materiales o escritos. En consecuencia, la historia nace en la memoria, de la que es una dimensión; luego, al adoptar una postura auto-reflexiva, transforma la memoria en uno de sus *objetos*.

Proust continúa siendo una referencia obligada para cualquier reflexión sobre la memoria. En sus comentarios sobre *En búsqueda*, Walter Benjamin subraya que Proust "no describió una vida tal y como fue, sino como la rememora quien la ha vivido". Continúa con una comparación entre la "memoria involuntaria" de Proust – que traduce como "trabajo de rememoración

[21] Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000, p. 106. [Hay traducción al español: *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2004. (n. de t.)] Una posición análoga ya había sido defendida con vehemencia por Patrick H. Hutton, *History as an Art of Memory*, University Press of New England, Hanover, N.H., 1993.

[22] Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Meuthen, London, 1962, p. 198.

espontánea" (*Eingedenken*) -en la que el recuerdo es el envoltorio y el olvido el contenido– con un "trabajo de Penélope" en el que "el día deshace lo que ha hecho la noche". Cada mañana, al despertar, "sólo tenemos en nuestras manos, que por lo general son débiles y cobardes, algunos fragmentos de la tapicería de lo vivido que el olvido ha tejido en nosotros"[23].

Al extraer de la experiencia vivida, la memoria es eminentemente *subjetiva*. Está anclada en los hechos a los que hemos asistido, hechos de los que fuimos testigos, incluso actores, y a las impresiones que grabaron en nuestro espíritu. Es cualitativa, singular, se preocupa poco por las comparaciones, por la contextualización, por las generalizaciones. No necesita pruebas para aquel que es portador de ella. El relato del pasado que un testigo nos brinda – siempre y cuando este último no sea un mentiroso conciente – siempre será *su* verdad, o sea, la imagen del pasado depositada en él. Debido a su carácter subjetivo, la memoria jamás está fijada; se parece más bien a una obra abierta, en transformación permanente. No sólo, según la metáfora de Benjamin, "la tela de Penélope" se modifica todos los días gracias al olvido que nos acecha, para reaparecer después, a veces mucho después, tejida en una forma distinta a la del primer recuerdo. El tiempo no está solo en la tarea de erosionar y debilitar el recuerdo. La memoria es una construcción, siempre filtrada por conocimientos adquiridos posteriormente, gracias a la reflexión que sigue al acontecimiento, gracias a otras experiencias que se superponen a la primera y modifican el recuerdo. El clásico ejemplo es, una vez más, el de los sobrevivientes de los campos nazis. El relato que hace de su estadía en Auschwitz un ex-deportado judío y comunista muchas veces no es el mismo, sino que depende de si lo hace antes o después de su ruptura con el Partido Comunista. Antes, durante los años cincuenta, ponía en primer plano su identidad política, presentándose como un deportado antifascista. Luego, durante los años ochenta, se consideraba en primer lugar un deportado judío, perseguido en tanto judío y como testigo de la destrucción de los judíos de Europa. Claro que sería absurdo distinguir entre estos dos testimonios librados por la misma persona en dos momentos diferentes de su vida, el verdadero del falso. Ambos son auténticos, pero cada uno esclarece una porción de la verdad filtrada por la sensibilidad, la cultura, y también, podríamos agregar, las representaciones identitarias, incluso ideológicas, del presente. En resumen, la memoria, ya sea individual o colectiva, es una visión del pasado siempre matizada por el presente. En

[23] Walter Benjamin, "Zum Bilde Prousts", *Illuminationen*, p. 336 (trad.fr. "L'image proustienne", (*Œuvres II*, Gallimard, Paris, p. 136). [Hay traducción al español: "Una imagen de Proust", en *Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1998. (n. de t.)]

este sentido, Benjamin definía el procedimiento de Proust como una "presentificación" (*Vergegenwärtigung*)[24]. Sería ilusorio considerar el "antaño" ("*Gewesene*") como una suerte de "punto fijo" al que podríamos aproximarnos gracias a una reconstitución mental *a posteriori*. El "porvenir" está en amplia medida construido por el presente, porque es la memoria quien "establece" los hechos: se trata aquí, según Benjamin, de una "revolución copernicana en la visión de la historia"[25]. En las "reflexiones teóricas" de su *Libro de los pasajes*, al considerar al "pasado amplificado por el presente", reafirma este concepto y añade que "el presente polariza el acontecimiento (*das Geschehen*) en historia anterior e historia posterior". La historia, continúa Benjamin, "no es sólo una ciencia" porque es "al mismo tiempo una forma de rememoración (*Eingedenken*)"[26]. En un sentido análogo, más recientemente, François Hartog forjó la noción de "presentismo" para describir una situación en la que "el presente se convirtió en el horizonte", un presente que, "sin futuro y sin pasado", engendraría permanentemente a los dos según sus necesidades[27].

La historia, que no es en el fondo sino una parte de la memoria, como lo recordaba Ricœur, también se escribe siempre en presente. Para existir como campo del saber debe liberarse de la memoria, no rechazándola sino manteniéndola a distancia. Un cortocircuito entre historia y memoria puede tener consecuencias perjudiciales para el trabajo del historiador.

El debate de estos últimos años alrededor de la "singularidad" del genocidio judío brinda una buena ilustración de este fenómeno[28]. La irrupción de esta controversia en la obra del historiador corresponde, inevitablemente, al recorrido de la memoria judía, a su emergencia en el seno del espacio público y a su interferencia en las prácticas tradicionales de la investigación que a menudo se contrastaron con las autobiografías y con los archivos audiovisuales que reúnen los testimonios de los sobrevivientes de los campos.

[24] *Ibid.*, p. 345 (trad. fr., p. 150).

[25] Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1983, Bd. I, p. 490 (trad. fr. *Paris, capitale du XIX siècle*, Éditions du Cerf, Paris, 1989, p. 405). [Hay traducción al español: *El libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2005. (n. de t.)]

[26] *Ibid.*, p. 589 (trad. fr., p. 489).

[27] François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, Paris, 2003, p. 126.

[28] Retomo aquí una reflexión ya presentada en mi ensayo "La singularité d'Auschwitz. Hypothèses, problèmes et dérives de la recherche historique", in Cathérine Coquio (ed.), *Parler des camps, penser les génocides*, Albin Michel, Paris, 1999, pp. 128-140.

Si semejante "contaminación" de la historiografía por parte de la memoria se reveló extremadamente fructuosa, no debería sin embargo ocultarse una constatación metodológica tan banal como esencial, a saber, que la memoria *singulariza* la historia, en la medida en que es profundamente subjetiva, selectiva, a menudo irrespetuosa de las escansiones cronológicas, indiferente a las reconstrucciones de conjunto, a las racionalizaciones globales. Su percepción del pasado sólo puede ser irreductiblemente singular. Allí donde el historiador ve simplemente una etapa de un proceso, un aspecto de un cuadro complejo y cambiante, el testigo puede percibir un acontecimiento crucial, el bascular de toda una vida. El historiador puede descifrar, analizar y explicar las fotos conservadas del campo de Auschwitz. Sabe que los que descienden del tren son judíos, sabe que el SS que los observa hará que un grupo de entre ellos se dirija hacia un lugar y que a la gran mayoría de las figuras de esa foto sólo les quedan unas pocas horas de vida. A un testigo, esa foto le dirá mucho más. Le evocará sensaciones, emociones, ruidos, voces, olores, el miedo y el desarraigo de la llegada al campo, el cansancio de un largo viaje realizado en horribles condiciones, sin duda el paisaje del humo de los crematorios. Dicho de otro modo, le recordará un conjunto de imágenes y de recuerdos absolutamente singulares y completamente inaccesibles para el historiador, que sólo podrá recuperar gracias a un recuerdo *a posteriori*, fuente de una empatía incomparable a la que el testigo haya podido revivir. La foto de un *Häftling* presenta frente a los ojos del historiador a una víctima anónima; para un pariente, un amigo o un compañero de detención, la foto evoca un mundo entero completamente único. Para el observador exterior, esta foto no representa, como diría Siegfried Kracauer, más que una realidad "no liberada" (*unerlöst*)[29]. El conjunto de estos recuerdos constituye una parte de la memoria judía, una memoria que el historiador no puede ignorar y que debe respetar, que debe explorar y comprender, pero a la que no debe someterse. No tiene derecho a transformar la singularidad de esta memoria en un prisma normativo de escritura de la historia. Su tarea consiste sobre todo en inscribir esta singularidad de la experiencia vivida en un contexto histórico global, tratando de esclarecer las causas, las condiciones, las estructuras, la dinámica de conjunto. Esto significa aprender de la memoria al tiempo que se la examina y somete a un proceso de verificación objetiva, empírica, documental y fáctica, señalando, si fuera necesario, sus contradicciones y sus trampas. Esto puede ayudar a que el recuerdo se precise,

[29] Siegfried Kracauer, "Die Photographie", *Das Ornament der Masse. Essays*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1977, p. 32, y, del mismo autor, *Theory of Film*, Oxford University Press, New York, 1960, p. 14.

tome contornos más claros, se vuelva más exigente, y también a poner bajo la luz lo que, en la remembranza, no es reductible a los elementos fácticos[30]. Si puede haber una singularidad *absoluta* de la memoria, la de la historia siempre será *relativa*[31]. Para un judío polaco, Auschwitz significa algo terriblemente único: la desaparición del universo humano, social y cultural en el que nació. Un historiador que no llega a comprender eso no podrá jamás escribir un buen libro sobre la Shoah, pero el resultado de su investigación no será mejor si extrajera la conclusión –como lo hace por ejemplo el historiador estadounidense Steven Katz- de que el genocidio judío es el único de la historia[32]. Según Eric Hobsbawm, el historiador no debe sustraerse al deber de universalismo: "Una historia destinada sólo a los judíos (o a los negros estadounidenses, a los griegos, a las mujeres, a los proletarios, a los homosexuales, etcétera) no sería una buena historia, aunque reconfortara a quienes la practican."[33] Muchas veces es muy difícil, para los historiadores que trabajan con fuentes orales, encontrar el equilibrio justo entre empatía y distanciamiento, entre reconocimiento de las singularidades y puesta en perspectiva general.

Separaciones

Historia y memoria sólo forman una pareja antinómica a partir del comienzo del siglo XX, cuando los paradigmas del historicismo clásico entraron en crisis, cuestionados simultáneamente por la filosofía (Bergson), el psicoanálisis (Freud), y la sociología (Halbwachs). Hasta entonces, se consideraba que la memoria era el sustrato subjetivo de la historia. Para Hegel, la historia (*Geschichte*) posee dos dimensiones que se complementan, una objetiva y la otra subjetiva: por un lado están los acontecimientos (*res gestae*), por el otro, su narración (*historia rerum gestarum*); dicho de otro modo, los "hechos" y su "relato histórico"[34]. La memoria acompaña el acontecer de la

[30] Véase Dominick LaCapra, "History and Memory: In the Shadow of the Holocaust", *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca, Cornell University Press, 1998, p. 20.

[31] Jean-Michel Chaumont, "Connaissance ou reconnaissance? Les enjeux du débat sur la singularité de la Shoah", *Le Débat*, 1994, n° 82, p. 87.

[32] Steven Katz, "The Uniqueness of the Holocaust: The Historical Dimension", en Alan S. Rosenbaum (ed.), *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, Boulder, Wetview Press, 1996, pp. 19-38.

[33] Eric J. Hobsbawm, "Identity History is not Enough", *On History*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1997, p. 277.

[34] G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Éditons 10/18, 1965, p. 193.

historia como una especie de protectora, porque constituye su "fundamento interior", y las dos encuentran su realización en el Estado, del que la historia escrita ("la prosa de la Historia"[35]) refleja, como un espejo, la intrínseca racionalidad. Hegel presenta este dominio estatal del pasado bajo la forma alegórica del conflicto entre Cronos, el dios del tiempo, y Zeus, el dios de la política. Cronos mata a sus propios hijos. Traga todo a su paso, sin dejar huellas detrás de sí. Pero Zeus logra dominar a Cronos, porque él creó el Estado, capaz de transformar en historia todo lo que Mnemosina, la diosa de la memoria, ha podido recoger luego del paso devastador del tiempo. En la *Fenomenología del espíritu*, la memoria define la historicidad del Espíritu (*Geist*), que a la vez se manifiesta como "recuerdo" (*Erinnerung*) y como movimiento de "interiorización" (*Er-Innerung*), mientras que el Estado se constituye en la expresión exterior[36]. Para Hegel, únicamente los pueblos con Estado, dotados de una historia escrita, poseen una memoria. Los demás –los "pueblos sin historia" (*geschichtlose Völker*), es decir, el mundo no europeo desprovisto de un pasado estatal y de su relato codificado por la escritura- no pueden superar el estadio de una memoria primitiva, hecha de "imágenes" pero incapaz de condensarse en conciencia histórica[37]. De ello resulta una doble visión de la historia como prerrogativa occidental y como dispositivo de dominación. Esta visión no sólo pertenece únicamente a Europa, sino que sólo puede existir como relato apologético del poder[38], lo que Benjamin denunciaba como la empatía historicista con los vencedores[39].

Ahora bien, a continuación de la crisis del historicismo, del cuestionamiento del paradigma eurocentrista en la época de la descolonización, y del surgimiento de las clases subalternas como sujetos políticos, historia y memoria se disociaron. La historia se ha democratizado, al quebrantar las fronteras de Occidente y el monopolio de las elites dominantes; la memoria se ha emancipado de su dependencia exclusiva respecto de lo escrito. La relación

[35] *Ibid.*, pp. 193-194.

[36] G.W.F. Hegel, "Phänomenologie des Geistes", *Gesammelte Werke*, t. 9, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980, p. 433. [Hay traducción al español: *Fenomenología del espíritu*, FCE; Madrid, 1981. (n. de t.)] Véanse a propósito de este tema, los comentarios de Jacques d'Hondt, *Hegel. Philosophe de l'histoire vivante*, Paris, Presses universitaires de France, 1987, pp. 349-450.

[37] G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire, op. cit.*, p. 195.

[38] Véase Ranajit Guha, *History at the Limit of World-History*, New York, Columbia University Press, 2002, en especial el capítulo III.

[39] Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", *Illuminationen*, p. 254. [Hay traducción al español: "Sobre el concepto de historia", *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 1987. (n. de t.)]

entre historia y memoria se ha reconfigurado en una tensión dinámica. La transición no fue lineal ni rápida y, de cierta forma, aún no ha acabado. Hace una treintena de años, los historiadores multiplicaron sus fuentes, aunque continúan privilegiando los archivos, que siguen siendo el depósito de los vestigios de un pasado conservado por el Estado. No hace mucho tiempo que se ha reconocido que los "subalternos" son sujetos de la Historia y que se han convertido en objetos de estudio, y hace menos tiempo aún que se procura escuchar sus voces. También en 1963, François Furet creía que sólo podría formar parte de las clases subalternas en el plano cuantitativo, considerándolas únicamente bajo el signo de "la cantidad y del anonimato", como elementos "perdidos en el estudio demográfico o sociológico", es decir, como entidades condenadas a permanecer "silenciosas"[40]. En el fondo, para este admirador de Tocqueville, las clases trabajadores seguirían siendo siempre "pueblos sin historia". La mutación se opera precisamente en el transcurso de los años sesenta. La primera gran obra de historia social de las clases subalternas, *La formación de la clase obrera en Inglaterra* de Edward P. Thompson, data de 1963; la *Historia de la locura en la época clásica* de Foucault data de 1964; y el comienzo de la micro-historia, *El queso y los gusanos* de Carlo Ginzburg, que reconstruye el universo de un molinero del Friuli en el siglo XVI, está fechado en 1976[41]. Del mismo modo, para la historiografía, las mujeres sólo tienen una historia desde hace alrededor de treinta años[42]. Antes, se las excluía, al mismo título que a los "pueblos sin historia" de Hegel. Los *Subaltern Studies* nacieron en India a principios de los años ochenta. Su objetivo fue reescribir la historia ya no como "la obra de Inglaterra en India", ni como la de las elites indias que se formaron bajo la dominación colonial, sino como historia de los "subalternos", el pueblo del que hay que oír la "pequeña voz" (*small voice*), que la "prosa de la contra-insurrección" depositada en los archivos del Estado no puede restituirnos, porque su tarea consiste exactamente en ahogarla[43]. En este contexto de

[40] François Furet, "Pour une définition des classes inférieures à l'époque moderne", *Annales ESC*, 1963, XVIII, nº 3, p. 459. El pasaje ha sido criticado por Carlo Ginzburg en *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Península, 2001, p. 15.

[41] E. P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 2004; M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, 2003; C. Ginzburg, *El queso y los gusanos*, *op. cit.*

[42] Michelle Perrot, *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Paris, Flammarion, 2001.

[43] Ranajit Guha, "The Prose of Counter-Insurgency", *Subaltern Studies*, nº 2, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 1-42, y también, del mismo autor, "The Small Voice of History", *Subaltern Studies*, nº 9, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 1-12.

multiplicación de las fuentes de la historia y de cuestionamiento de sus jerarquías tradicionales, se inscribe el surgimiento de la memoria como nuevo lugar de trabajo para la escritura del pasado.

El primero que codificó la dicotomía entre las fluctuaciones emocionales del recuerdo y las construcciones geométricas del relato histórico fue Maurice Halbwachs, en su ya clásica obra sobre la memoria colectiva. Allí denuncia el carácter contradictorio de la expresión "memoria histórica", que une dos elementos que, según él, se oponen. Para Halbwachs, la historia comienza allí donde se acaba la tradición y se "descompone la memoria social"[44], ambas separadas por una solución de continuidad irreductible. La historia supone una mirada externa sobre los acontecimientos del pasado mientras que la memoria implica una relación de interioridad con los hechos que se relatan. La memoria perpetúa el pasado en el presente, mientras que la historia fija el pasado en un orden temporal clausurado, cumplido, organizado a partir de procedimientos racionales en las antípodas de la sensibilidad subjetiva de lo vivido. La memoria atraviesa las épocas mientras que la historia las separa. Finalmente, Halbwachs opone la multiplicidad de memorias –ligada a los individuos y a los grupos portadores de ellas y siempre elaborada en el interior de los marcos sociales dados[45]- al carácter unitario de la historia, que se declina en historias nacionales o en historia universal, pero que excluye la coexistencia en un mismo relato de varios regímenes temporales[46]. En resumen, Halbwachs opone una historia positivista –el estudio científico del pasado, sin interferencias con el presente- a una memoria subjetiva que se basa en lo vivido por los individuos y por los grupos. Radicalizando la perspectiva, compara la división que separa historia y memoria con la que opone el tiempo matemático al "tiempo vivido" de Bergson[47]. La historia, indica el autor, ignora las percepciones subjetivas del pasado privilegiando recortes convencionales, impersonales,

[44] Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 130. Sobre Halbwachs, véase Patrick H. Hutton, *History as an Art of Memory*, Hanover y London, University Press of New England, 1993, cap. IV, pp. 73-90.

[45] Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), Paris, Albin Michel, 1994.

[46] Maurice Halbwachs, *La mémoire collective, op. cit.*, p. 136.

[47] *Ibid.*, p. 157. Véase sobre todo Henri Bergson, *La Perception du changement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

racionales y objetivos (ofrece como ejemplo la *Chronologie universelle* de Dreyss que apareció en París, en 1858)[48].

Yosef Hayim Yerushalmi que, en su calidad de historiador, se presenta como un *advenedizo* en el seno del mundo judío retoma esta dicotomía. En una comunidad soldada por la religión, la imagen del pasado se forja en el hilo de los siglos gracias a una memoria ritualizada que fijaba las modalidades y los ritmos de una temporalidad judía separada del mundo exterior. En consecuencia, la historiografía judía nace de una ruptura con la memoria judía, la única que anteriormente había asegurado una continuidad, en términos de identidad y de autorepresentación, en el seno del mundo judío. Esta ruptura estuvo marcada por la Emancipación, que engendró un proceso de asimilación cultural con el medio circundante y, en el interior de la comunidad, con el desmoronamiento de la antigua organización social centrada en la sinagoga. Al inscribirse en un mundo secularizado y al adoptar las escansiones temporales de la historia profana, la historia judía –cuyo inicio fue marcado por la escuela de la *Wissenschaft des Judentums*, que nació en Berlín a comienzos del siglo XIX- por sus modalidades, fuentes y objetivos, sólo podía operar una ruptura, respecto de la memoria judía[49].

La antinomia entre historia y memoria fue reafirmada por Pierre Nora, a quien le debemos la renovación, a partir de los años ochenta, del debate historiográfico sobre la memoria. Retomó por su cuenta la tesis de Halbwachs, al tiempo que presentó una visión mucho más problemática de los procesos de escritura de la historia. Memoria e historia, explica Nora, están lejos de ser sinónimos, porque "todo los opone". La memoria es "la vida", lo que la expone "a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia, inconsciente de sus sucesivas deformaciones, vulnerable a todos los usos y manipulaciones, susceptible de largas latencias y de repentinas revitalizaciones". Ahora bien, este "vínculo vivido en el presente eterno" no puede asimilarse a la historia, representación del pasado que, aunque problemática y siempre incompleta, se quiere objetiva y retrospectiva, fundada en la distancia. La memoria es "afectiva y mágica", encargada de sacralizar los recuerdos, mientras que la historia es una visión secular del pasado, sobre el que construye "un discurso crítico". La memoria tiene una vocación singular, ligada a la subjetividad de los individuos y de los

[48] Maurice Halbwachs, *La mémoire collective, op. cit.*, p. 161.

[49] Yosef H. Yerushalmi, *Zachor. Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, 1982.

grupos, la historia tiene una vocación universal. "La memoria es un absoluto y la historia sólo conoce lo relativo"[50]. A partir de esta constatación, Nora sólo puede concebir una relación entre historia y memoria, la de un análisis y una reconstrucción de la memoria según los métodos de las ciencias sociales, de las que la historia forma parte. En esta perspectiva, inauguró una obra historiográfica extremadamente ambiciosa: reconstruir la historia nacional alrededor de los "lugares de la memoria", del territorio a los paisajes, de los símbolos a los monumentos, de las conmemoraciones a los archivos, de los emblemas a los mitos, de la gastronomía a las instituciones, de Juana de Arco a la Torre Eiffel.

Pero lejos de ser exclusividad de la memoria, los riesgos de sacralización, mitificación y amnesia acechan permanentemente la escritura de la historia, y gran parte de la historiografía moderna y contemporánea cayó en esta trampa. La empresa de Nora no escapa a esa regla, otorgando por ejemplo un lugar muy modesto al pasado de la Francia colonial entre su multitud de "lugares de la memoria". Según Perry Anderson, el más severo de sus críticos, la empresa editorial de Nora reduce las guerras coloniales francesas, de la conquista de Argelia a la derrota en Indochina, "a una exposición de baratijas exóticas que podrían haber sido presentadas en la Exposición universal de 1931. ¿Cuánto valen los *lugares de la memoria* que olvidan incluir a Diên Biên Phû?"[51]

La historia, al igual que la memoria, no sólo tiene sus vacíos, sino que puede también desarrollarse y encontrar su razón de ser en el borramiento de otras historias, en la negación de otras memorias. Como señala Edward Said, la arqueología israelí que aspira a sacar a la luz las huellas milenarias del pasado judío en Palestina (algunos vieron allí una "arqueología-religión nacional"), ha socavado el suelo con el mismo encarnizamiento de las topadoras que destruyen las huellas materiales del pasado árabe-palestino[52].

[50] Pierre Nora, "Entre histoire et mémoire. La problématique des lieux", en P. Nora, *Les lieux de mémoire. I. La République,* Paris, Gallimard, 1984, p. xix. Para un análisis interesante de este acercamiento, que pone en paralelo con la oposición de Lévi-Strauss entre sociedades "calientes" y sociedades "frías", véase Dominick LaCapra, "History and Memory: in the Shadow of the Holocaust", *History and Memory After Auschwitz, op. cit.,* pp. 18-22.

[51] Perry Anderson, *La pensëe tiëde,* Paris, Seuil, 2005, p. 53.

[52] Edward Said, *Freud and the Non-European,* London, Verso, 2003. [Hay traducción al español: *Freud y los no europeos,* Barcelona, Global Rhythm Press, 2005. (n. de t.)] La definición de la arqueología como "religión nacional" es desarrollada por Neil Asher

Por otro lado, habría que tener en cuenta la influencia de la historia sobre la memoria, porque no hay memoria literal, originaria y no contaminada: una memoria inscrita en el seno del espacio público elabora constantemente los recuerdos, sometidos a los modos de pensar colectivos pero también influenciados por los paradigmas científicos de la representación del pasado. Esto dio lugar a híbridos –ciertas autobiografías entran en esta categoría- que permiten que la memoria revisite la historia subrayando sus puntos ciegos y sus generalizaciones apresuradas, y que la historia corrija las trampas de la memoria obligándola a transformarse en análisis autorreflexivo y en discurso crítico. Una obra como *Los hundidos y los salvados*, de Primo Levi[53], articula historia y memoria en un relato de un tipo nuevo, inclasificable, fundado sobre un ir y venir permanente entre las dos. Pierre Vidal-Naquet, en su autobiografía, relata sus recuerdos con el rigor del historiador que verifica sus fuentes, y somete su memoria al test de la generación de las pruebas, al tiempo que le otorga la forma de un balance retrospectivo, muchas veces crítico. No se trata solamente de su relato, precisa en el prólogo, porque toma en cuenta la correspondencia de sus padres, el diario de su padre y el que su hermana comenzó a escribir luego del arresto y de la deportación de sus padres, pero también y sobre todo porque se apoya en su conocimiento acerca de un período histórico completo. "En este sentido, escribe, es un libro de historia tanto como un libro de memoria, un libro de historia del que soy a la vez autor y objeto."[54] Estos dos ejemplos no entran en la dicotomía que establecen Halbwachs, Yerushalmi y Nora porque pertenecen al mismo tiempo al registro de la memoria y al de la historia.

Empatía

La misma oposición entre historia y memoria se presenta con fuerza en la historiografía del nacionalsocialismo, como lo demostró muy claramente, a mediados de los años ochenta, la correspondencia entre dos grandes historiadores, Martin Broszat y Saul Friedländer[55]. Al hacer su alegato a favor

Silberman, "Structurer le passé. Les Israéliens, les Palestiniens et l'autorité symbolique des monuments archéologiques", en Fraçois Hartog, Jacques Revel (eds.), *Les usages politiques du passé*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2001.

[53] Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1986. [Hay traducción al español: *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 1989. (n. de t.)]

[54] Pierre Vidal-Naquet, *Mémoires, I. La brisure et l'attente 1930-1955*, Paris, Seuil-La Découverte, 1995, p. 12.

[55] Martin Broszat, Saul Friedländer, "Um die 'Historisierung das Nationalsozialismus'. Ein Briefwechsel", *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 1988, nº 36.

de una historización del nazismo capaz de quebrar la tendencia que insiste en "insularizar" el período que va de 1933 a 1945 por razones morales, Broszat reivindicaba un método científico capaz de liberarse del "recuerdo mítico" de las víctimas[56]. La memoria de los sobrevivientes del genocidio judío evidentemente suscita su respeto, pero debería quedar excluida de las fuentes del historiador y no interferir con su trabajo. Frente al positivismo radical de semejante acercamiento, nos preguntamos si no esconde la porción de memoria vivida y afectiva presente en la historiografía alemana de la posguerra, en especial la historiografía del nazismo elaborada por la "generación de la *Hitlerjugend*"[57]. Más allá del juicio que podamos hacer sobre sus resultados –muchas veces notables– se impone una constatación: una característica que comparten la mayoría de sus representantes reside precisamente en la exclusión de las víctimas del nazismo de su campo de investigación, por no decir de su horizonte epistemológico. Esta característica, por otra parte, se perpetuó en los trabajos de una nueva generación, muchos de los cuales se centran sobre el análisis de la máquina asesina del nazismo, pero que raramente se interesan por los testimonios de las víctimas. En esta historiografía, las víctimas permanecen en un segundo plano, anónimas y silenciosas[58].

Este problema también podría abordarse desde otra perspectiva. ¿El rechazo de los años negros en el seno de la Alemania de la posguerra –rechazo de la *Schuldfrage* y de los crímenes nazis- no tuvo acaso entre sus efectos el de transformar en una suerte de tabú los bombardeos que destruyeron las ciudades alemanas, tema que ha sido ignorado hasta una época reciente tanto por la literatura, como por el cine y la historiografía? Esta es la hipótesis que sugiere W. G. Sebald, para quien la ausencia de cualquier debate público y de obras literarias sobre este traumatismo colectivo se debe al hecho de que "un pueblo que había asesinado y explotado hasta la muerte a millones de hombres se encontraba imposibilitado para exigir que las fuerzas victoriosas

[56] *Ibid.*, p. 48.

[57] Véase Nicolas Berg, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung*, Göttingen, Wallstein, 2003, pp. 420-424, 613-615.

[58] Véase Ulrich Herbert, "Deutsche und jüdische Geschichtsschreibung über den Holocaust", en Michael Brenner, David N. Myers (Ed.), *Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen*, München, C.H.Beck, 2003, pp. 247-258.

rindieran cuentas sobre la lógica de una política militar que había declarado la erradicación de las ciudades alemanas"[59].

Oponer radicalmente historia y memoria es entonces una operación peligrosa y discutible. Los trabajos de Halbwachs, Yerushalmi y Nora contribuyeron a esclarecer las diferencias profundas que existen entre historia y memoria, pero sería falso deducir de allí su incompatibilidad o considerarlas irreductibles. Antes bien, su interacción crea un campo de tensiones en el interior del cual se escribe la historia. Amos Funkenstein sin duda tiene razón al señalar que, en el punto de encuentro entre memoria e historia, emerge una tercera instancia a la que llama *conciencia histórica*[60].

La correspondencia con Broszat fue el punto de partida para Saul Friedländer de una fecunda reflexión sobre las condiciones de escritura de la historia. Si bien el historiador no trabaja encerrado en la clásica torre de marfil, al resguardo de los rumores del mundo, tampoco vive en una cámara refrigerada, al resguardo de las pasiones del mundo. Sufre los condicionamientos de un contexto social, cultural y nacional. No escapa de las influencias de sus recuerdos personales ni de las de un saber heredado, de las que puede intentar liberarse, no negándolas, sino haciendo el esfuerzo de establecer una distancia crítica. En esta perspectiva, su tarea no consiste en intentar evacuar la memoria –personal, individual o colectiva-, sino en ponerla a distancia y en inscribirla en un conjunto histórico más vasto. Hay entonces, en el trabajo del historiador, una parte de *transferencia* que orienta la elección, el acercamiento y el tratamiento de su objeto de investigación, de la que deber ser conciente. Así define Friedländer la escritura de la historia, gracias a un término que toma prestado del léxico del psicoanálisis, como un acto de "trabajo elaborativo" (*working through*). La distancia cronológica que separa al historiador del objeto de su investigación crea una suerte de pantalla protectora, pero la emoción que, muchas veces de forma imprevista y repentina, resurge en el curso de su trabajo sólo puede quebrar ese diafragma temporal[61]. Esta empatía que se liga con lo vivido individualmente por el historiador no tiene necesariamente efectos negativos. También puede

[59] Véase sobre este tema: W.G. Sebald, *Luftkrieg und Literatur*, Frankfurt/M, Fischer, 2001, p. 21.[Hay traducción al español: *Sobre la historia natural de la destrucción*, Barcelona, Anagrama, 2005. (n. de t.)]

[60] Amos Funkenstein, "Collective Memory and Historical Consciousness", *History & Memory*, 1989, I, n° 1, p. 11. Véase también, del mismo autor, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 3, 6.

[61] Saul Friedländer, "Trauma, Transference and 'working through' in Writing the History of the Shoah", *History & Memory*, 1992, n° 1, pp. 39-59. Y también del mismo autor,

revelarse fructuosa, a condición de que el historiador sea conciente de ella y sepa "dominarla"[62].

La obra de Friedländer constituye un bien ejemplo de ello. En *Nazi Germany and the Jews*, inscribió una constelación de "destinos individuales" en un relato histórico global de la Alemania de antes de la Segunda Guerra Mundial. De esta manera, ha sido capaz de superar la escisión tradicional de los estudios del nazismo: por un lado las investigaciones, realizadas esencialmente en los archivos, que focalizan su atención sobre la ideología y las estructuras del régimen; por el otro, una reconstrucción del pasado que se funda exclusivamente en la memoria de las víctimas, ya sea depositada en una vasta literatura del testimonio, ya sea conservada en archivos visuales o sonoros. Friedländer intentó integrar estas dos perspectivas para lograr una reconstrucción global del proceso histórico, introduciendo la voz de las víctimas en una narración que de otra manera se reduciría al análisis de las decisiones políticas y de los decretos administrativos[63].

A pesar de su postura positivista, los historiadores alemanes de la generación de la *Hitlerjugend*, es decir, aquellos que nacieron entre 1925 y el comienzo de los años treinta (Martin Broszat, Hans Mommsen, Andreas Hillgruber, Ernest Nolte, Hans-Ulrich Wehler, etcétera), tienden a experimentar una empatía con los actores del pasado que implica recuerdos personales. Las investigaciones sobre la historia de la vida cotidiana bajo el nazismo (*Alltagsgeschichte*), bosquejan, en la mayoría de los casos, un cuadro social en el que las víctimas simplemente desaparecen[64]. Otros no escaparon a

"History, Memory and the Historian. Dilemmas and Reponsabilities", *New German Critique*, 2000, nº 80, pp. 3-15.

[62] Dominick LaCapra analizó de manera muy fina las ventajas potenciales de esta "agitación empática" (*empathic unsettlement*) en la investigación crítica de un acontecimiento traumático (*Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2001, p. 41). En otro ensayo, LaCapra señala dos reglas básicas que se deberán seguir: "la 'empatía' con el ejecutor implica admitir que, en ciertas circunstancias, cualquiera puede acometer actos extremos, mientras que la empatía con la víctima implica un respeto y una compasión que no significan ni una identificación ni el hablar en lugar de otros". ("Tropisms of Intellectual History", *Rethinking History*, 2004, vol. 8, nº 4, p. 525).

[63] Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie et les Juifs. I. Les années de persécution 1933-1939*, Paris, Seuil, 1997.

[64] Sobre los trabajos de la escuela historiográfica dirigida por Martin Broszat en el Institut für Zeistgeschichte de Munich, véase Martin Broszat (Ed.), *Alltagsgeschichte. Neue Perspektive oder Trivialisierung?*, München, Oldenbourg, 1984. Una obra de esta escuela que escapa a esta tendencia, escrita por un historiador que pertenece a una generación

las trampas del relato apologético. Para Andreas Hillgruber, joven soldado de la Wehrmacht en 1945, al describir el último año de la Segunda Guerra Mundial, el historiador "debe identificarse con el destino de la población alemana del Este y con los esfuerzos desesperados y costosos del *Ostheer* [...] que apuntaban a defender a esa población de la venganza del Ejército Rojo, las violaciones colectivas, los asesinatos arbitrarios y las incontables deportaciones, y a mantener abiertas las rutas terrestres y marítimas que permitían que los alemanes de los territorios orientales huyeran hacia el oeste..."[65]. Ahora bien, como se lo recordó Habermas, durante este último año de guerra, la resistencia encarnizada de la Wehrmacht era también la condición para que continuaran las deportaciones hacia los campos nazis, donde las cámaras de gas continuaban funcionando.

Tradicionalmente, la historiografía no se presentaba bajo la forma de un relato polifónico por la simple razón de que las clases subalternas estaban excluidas de ella, el resultado era que la narración del pasado se reducía al relato de los vencedores. Éste es el historicismo que denunciaba Benjamin en su *Tesis sobre el concepto de historia,* donde el historiador tomaba el método como una empatía unilateral con los vencedores[66]. A decir verdad, esta "empatía" –el *Einfühlung* del historicismo clásico- no es siempre sinónimo de apología. Algunos la recusan, como Ian Kershaw en su biografía de Hitler, que presenta como el trabajo de un historiador "estructuralista"[67]. Su elección está motivada tanto por la inconsistencia de la vida privada del Führer, que reduciría toda empatía a una adhesión a sus destinos políticos, como por su preocupación por distinguir su biografía de la, más antigua, de Joachim Fest. Fascinado por la "grandeza demoníaca" de Hitler, Fest, sin tener la intención, no pudo abstenerse de inscribirla "en un buen lugar en el panteón de los héroes alemanes"[68]. Otros adoptaron una actitud de empatía crítica –fuente de estremecimiento antes que de identificación (se podría hablar más de

posterior, es la de Detlev Peukert, *Inside Nazi Germany. Conformity, Opposition, and Racism in Everyday Life,* London, Penguin Books, 1987.

[65] Andreas Hillgruber, *Zweierlei Untergang. Die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums,* Berlin, Siedler, 1986, pp. 24-25.

[66] Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", *Illuminationen*, p. 254 (trad. fr. *Œuvres III, op. cit.*, p. 432).

[67] Ian Kershaw, *Hitler.* 1889-1936, Flammarion, Paris, 1998, p. 9. [Hay traducción al español: *Hitler, 1889-1936*, Barcelona, Península, 1999. (n. de t.)]

[68] *Ibid.*, p. 25. La referencia implícita concierne a Joachim Fest, *Hitler*, Gallimard, Paris, 1973, 2 vol. [Hay traducción al español: *Hitler*, Barcelona, Planeta, 2005. (n. de t.)]

acercamiento "heteropático" que de empatía)[69]- que ayuda a "comprender" los comportamientos de los actores de la historia sin por ello justificarlos. Es el esfuerzo que lleva a cabo Hannah Arendt para penetrar en el universo mental del SS Adolf Eichmann, esfuerzo que no fue comprendido y que no se le ha perdonado en el momento de la publicación de su ensayo sobre la "banalidad del mal"[70]. Es también el trabajo micro-histórico de Christopher Browning, que intentó comprender por qué mecanismos y por qué etapas los "hombre comunes", como los miembros del 101ro batallón de reserva de la policía alemana en Polonia, en 1941, pudieron transformarse en un equipo de profesionales de la masacre[71].

Las derivas de una empatía con un sentido único, desprovista de distancia crítica respecto de su objeto, son tan frecuentes como inaudible la polifonía de los actores, aquella que se escucha por única vez, sin interacción entre memorias antagonistas en el espacio público. Si en Argelia la independencia dio lugar rápidamente a una historia oficial de la guerra de liberación, en Francia, el olvido no podía volverse eterno. Debía, tarde o temprano, hacer lugar a una escritura de la historia que se nutriera de la multiplicidad de las memorias. La memoria de la Francia colonial, la de los *pieds-noirs*, de los *harkis*[72], la de los inmigrados argelinos y sus hijos, y también la del movimiento nacional argelino del que varios representantes llevan hoy la herencia en el exilio, se enredan en una memoria de la guerra de Argelia que impide una escritura de la historia que se funde sobre una empatía unilateral, exclusiva. La escritura de esta historia sólo puede hacerse bajo la mirada vigilante y crítica de varias memorias paralelas, que se expresan en el espacio público. Esta interacción de memorias obligó a que incluso los torturadores abandonaran su silencio y que brindaran su versión del pasado[73]. En resumen, historia y memoria interactúan aquí, para retomar una

[69] Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, *op. cit.*, p. 41.

[70] Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, Paris, 1991. Para una relectura y una contextualización de su obra, véase: Steven E. Aschheim, *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkeley, 2001.

[71] Christopher Browning, *Des hommes ordinaires. Le 101e Bataillon de réserve de la police allemande et la Solution finale en Pologne*, prefacio de P Vidal-Naquet, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

[72] Soldados nativos que formaban parte de una milicia al servicio de los franceses (n. de t.).

[73] Véase Général Aussaresses (eds.), *Services spéciaux. Algérie 1955-1957*, Paris, Perrin, 2001.

expresión muy pertinente de David N. Myers, como "categorías fluctuantes en el seno de un campo dinámico"[74].

Más allá de los Alpes, el paisaje memorial e historiográfico es muy diferente. George L. Mosse, uno de los más fecundos historiadores del fascismo de la posguerra, hizo poco antes de su muerte el elogio de su colega italiano Renzo De Felice, muy conocido por su monumental biografía de Mussolini. El mérito principal de De Felice, según Mosse, consistía precisamente en su empatía con el fundador del fascismo, en el hecho de que había "intentado proceder desde el interior, imaginando cómo el propio Mussolini concebía sus modos de actuar"[75]. En su autobiografía, Mosse cuenta, a título de anécdota, un episodio de su adolescencia en el que se codeó con el dictador italiano. En 1936, se encontraba en Florencia con su madre. El Eje entre la Italia fascista y la Alemania nazi acababa de establecerse, lo que generó inquietud entre los judíos alemanes refugiados en la península, que temían que se los entregara a las autoridades nazis (amenaza que se concretaría con una expulsión masiva en 1938, tras la promulgación de las leyes raciales). La madre del joven Mosse decide entonces escribir a Mussolini para solicitarle protección, luego de recordarle la ayuda financiera que su esposo, poderoso editor berlinés durante la República de Weimar, le había ofrecido antes de su llegada al poder. La llamada telefónica que el Duce hizo a su madre para tranquilizarla dice algo, según George L. Mosse, acerca del "carácter de Mussolini, o al menos sobre su sentido de la gratitud"[76]. A diferencia de Mosse, De Felice no contaba con anécdotas personales que pudiera contar acerca del dictador italiano, aunque intentó aprehender la personalidad en los diferentes volúmenes de su biografía, enorme trabajo escrito con una *Einfühlung* siempre creciente en el transcurso de los años. Poco antes de su muerte, De Felice publicó una obra muy controversial, *Rosso e Nero,* en la que interpreta la última etapa del itinerario de Mussolini, su papel en la guerra civil italiana de los años 1943-1945. Según él, "Mussolini, nos guste o no, aceptó el proyecto de Hitler por una motivación patriótica: fue un verdadero

[74] David N. Myers, "Selbstreflexion im modernen Erinnerungsdiskurs", en Michael Brenner, David N. Myers (Ed.), *Jüdische Geschichtsschreibung heute,* p. 66

[75] George L. Mosse, "Renzo De Felice e il revisionismo storico", *Nuova Antologia*, 1998, nº 2206, p. 181.

[76] George L. Mosse, *Confronting History. A Memoir*, The University of Wisconsin Press, Madison, 2000, p. 109.

'sacrificio' en aras de la defensa de la patria"[77]. A los historiadores franceses, esta tesis les resulta familiar, ya que en su momento ha sido defendida por Robert Aron, que presentaba el régimen de Vichy como un "escudo" protector contra las ansias de una ocupación total del país[78] (evitando así un destino comparable al de Polonia).

Los historiadores del colonialismo fascista han sacado a la luz documentos que las muy amplias investigaciones de archivos de De Felice habían ignorado. El dictador italiano muestra en ellos otro aspecto de su carácter, y ofrecen un nuevo tono tanto a su sentido de la gratitud, como a su espíritu de sacrificio. El 8 de julio de 1936, Mussolini envió un telegrama a Rodolfo Graziani, uno de los principales responsables militares de la guerra de Etiopía, una directiva en la que autorizaba "una vez más [...] a dirigir sistemáticamente la política del terror y de la exterminación contra los rebeldes y las poblaciones cómplices"[79]. Con una notable devoción patriótica, Graziani no duda en utilizar las armas químicas para acabar con la resistencia etíope y, con gratitud, Mussolini reconoció sus méritos, nombrándolo ministro de Defensa de la República de Saló, en el otoño de 1943.

Mediante el examen de una multitud de documentos de este género, algunos investigadores italianos pudieron reconstruir la historia del genocidio fascista en Etiopía, entre 1935 y 1936. Pero el reconocimiento de este genocidio es una adquisición (después de todo reciente) exclusivamente historiográfica. Jamás penetró realmente en la memoria colectiva de los italianos para quienes, en su conjunto, el recuerdo de la guerra de Etiopía continúa siendo el de una aventura ingenua e inocente, bien resumida en la letra de una célebre canción de la época que todos conocen, *Faccetta nera,* concentrado de estereotipos del imaginario colonial. Un conjunto de circunstancias históricas (las crisis, guerras y dictaduras conocidas por Etiopía hasta el presente, así como la exigüidad de la inmigración etíope en Italia, que

[77] Renzo De Felice, *Rosso e Nero*, Baldini e Castoldi, Milano, 1995, p. 114. [Hay traducción al español: *Rojo y Negro*, Barcelona, Ariel, 1996. (n. de t.)]

[78] Robert Aron, *Histoire de Vichy, 1940-1944*, Fayard, Paris, 1954.

[79] Citado en Angelo Del Boca, *I gas di Mussolini. Il fascismo e la guerra d'Etiopia*, Editori Riuniti, Roma, 1996, p. 75. De Felice no tiene en cuenta las masacres del ejército italiano en Etiopía en su biografía de Mussolini (*Mussolini il Duce. Gli anni del consenso 1929-1936*, Einaudi, Torino, 1974, cap. VI, pp. 597-756. Sobre De Felice y la guerra de Etiopía, véase Nicola Labanca, "Il razzismo coloniale italiano", in Alberto Burgio (ed.), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945,* Il Mulino, Bologna, 2000, especialmente pp. 158-159.

nunca fue el lugar de formación de una elite intelectual y política africana) impidieron que la voz de las víctimas de ese genocidio encontrara un lugar en el relato italiano de esa guerra. A pesar de sus esfuerzos, la historiografía no podrá colmar los vacíos de una memoria mutilada. En el mejor de los casos, se convertirá, como en Alemania, en una historia en la que habrá "crímenes sin víctimas", o víctimas completamente anónimas, sin identidad y sin rostro. No conocemos el relato de la guerra gracias a camaradas de Haïlu Tchebbedé, uno de los jefes de la resistencia etíope; sólo conocemos de él las fotos de su cabeza que los soldados italianos exhibían como un trofeo[80]. Hay que esperar que los estudios poscoloniales logren pronto quebrar esta dialéctica asfixiada entre historia y memoria.

En su última obra, *History. The Last Things before the Last*, Siegfried Kracauer utiliza dos metáforas para definir al historiador. La primera, la del *judío errante*, apunta a la historiografía positivista. Como "Funes, el memorioso", el héroe del famoso cuento de Borges, Ahasvérus, que atravesó los continentes y las épocas, no puede olvidar nada y está condenado a desplazarse incesantemente, cargado con su fardo de recuerdos, memoria viva del pasado del que es el infeliz guardián. Objeto de compasión, no encarna ninguna sabiduría, ninguna memoria virtuosa y educadora, sino únicamente un tiempo cronológico homogéneo y vacío[81]. La segunda metáfora, la del *exiliado* –también podríamos decir la del *extranjero*, según la definición de Georg Simmel-, hace del historiador una figura de la *extraterritorialidad*. A la manera del exiliado, desgarrado entre dos países, su patria y su tierra adoptiva, el historiador está dividido entre el pasado que explora y el presente en el que vive. De este modo, está obligado a adquirir un estatus "extraterritorial", en equilibrio entre el pasado y el presente[82]. Como el exiliado que es siempre un *outsider* en el país que lo acoge, el historiador opera una intrusión en el pasado. Pero, así como el exiliado puede familiarizarse con el país que lo acoge y observar su vida con una mirada crítica a la vez interior y exterior, hecha simultáneamente por una adhesión y una distanciación, el

[80] Estas fotos se reproducen en Angelo del Boca, *I gas di Mussolini, op. cit.*, pp. 115-116.

[81] Siegfried Kracauer, *History. The Last Things Before the Last*, Oxford University Press, New York, 1969, p. 157.

[82] *Ibid.*, p. 83. Véase Georg Simmel, "Exkursus über den Fremden", *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Dunker & Humblot, Berlin, 1983, pp. 509-512 (tr. fr. *Sociologie*, Presses universitaires de France, Paris, 2000). [Hay traducción al español: *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente, 1977. (n. de t.)]

historiador –aunque no es la norma, sino una virtualidad- puede conocer profundamente una época pasada y reconstituir los trazos con una claridad mayor que sus contemporáneos, gracias a su mirada retrospectiva. Su arte consiste en reducir al máximo los perjuicios que provoca la distancia y en extraer el mayor provecho posible de las ventajas epistemológicas que se derivan de ella.

En tanto "contrabandista" (*Grenzgänger*) extraterritorial, el historiador está en deuda con la memoria, pero actúa a su vez sobre esta última, porque contribuye a formarla y a orientarla. Precisamente porque en lugar de vivir en una torre participa de la vida de la sociedad civil, el historiador contribuye a la formación de una conciencia histórica, de una *memoria colectiva* (plural e inevitablemente conflictiva que atraviesa el conjunto del cuerpo social). Dicho de otro modo, su trabajo contribuye a forjar lo que Habermas llama un "uso público de la historia"[83]. Se trata de una constatación que no precisa que se la subraye: los debates alemanes, italianos, españoles alrededor del pasado fascista, los debates franceses alrededor del pasado vichysta y colonial, los debates argentinos y chilenos alrededor de los legados de las dictaduras militares, los debates europeos y estadounidenses alrededor de la esclavitud –la lista sería interminable-, sobrepasan ampliamente las fronteras de la investigación histórica. Invaden la esfera pública e interpelan nuestro presente.

El libro de Ludmila da Silva Catela, *No habrá flores en la tumba del pasado,* dedicado al recuerdo de las víctimas de la dictadura militar argentina, es un buen ejemplo de investigación histórica que hace de la memoria su objeto al tiempo que se inscribe en un contexto sensible donde, inevitablemente, participa de un uso público de la historia[84]. Se trata en primer lugar de una historia *oral,* porque la autora llevó a cabo una indagación entre los familiares (padres, hijos, hermanos y hermanas) de los desaparecidos de La Plata, ciudad en la que la represión militar fue particularmente virulenta y extendida. Es el relato de su miedo, de su esperanza, de su espera, de su cólera, de su coraje, de su necesidad de actuar, de su alivio luego de cada pequeña acción pública.

[83] Quien forjó esta fórmula fue Jürgen Habermas, "Vom öffentlichen Gebrauch der Historie", *Historikerstreit,* Piper, 1987, pp. 243-255 (tr. fr. "De l'usage public de l'histoire", *Écrits politiques*, Cerf, Paris, 1990, reed. Champs-Flammarion, Paris, pp. 247-260). [Hay traducción al español: *Ensayos Políticos*, Barcelona, Ediciones 62, 1988. (n. de t.)]

[84] Ludmila da Silva Catela, *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de familiares de desaparecidos*, Al Margen, La Plata, 2001.

Se trata, luego, de una historia *política*: cómo comenzaron a organizarse, cómo encontraron la fuerza para actuar públicamente, para inventar formas de lucha (de denuncia, de contrainformación) y símbolos (el pañuelo, etcétera), cómo estas acciones respondían a un imperativo moral, a una necesidad personal, y cómo dieron lugar a un movimiento político con un fuerte impacto sobre el conjunto de la sociedad civil. Cómo madres y hasta abuelas que eran amas de casa se convirtieron en dirigentes de un movimiento de la sociedad civil en contra de la dictadura militar. Junto con la historia oral y la historia política, hay una *antropología* y una *psicología*: un estudio sobre el sufrimiento y sobre la imposibilidad del duelo ligados a la desaparición. Los familiares saben que los desaparecidos están muertos pero no pueden considerarlos como tales porque sus cuerpos nunca han sido encontrados, allí reside la especificidad, incluso la creatividad de una rememoración que acompaña a ese duelo a la vez inagotable e imposible (los desfiles de las Madres, el surgimiento de los pañuelos, las fotos de los desaparecidos en los periódicos, el "hostigamiento" de las autoridades, la apertura de los archivos, los juicios, la búsqueda de los cuerpos de las víctimas, los "escraches", es decir las denuncias públicas, frente a las casas de los torturadores, etcétera). Una rememoración profundamente anclada en el presente, como lo prueban las madres y los hijos que sostienen los piquetes de desempleados, porque la lucha de los piqueteros por la "dignidad humana" es la misma que la de sus hijos y padres asesinados por la dictadura. Así, es este libro de historia fundado sobre una empatía crítica que vuelve a dotar de un rostro y de una voz a aquellos que la dictadura militar había querido borrar sin dejar huellas, al tiempo que explora su memoria, a través de sus familiares, en la Argentina de hoy.

II. El tiempo y la fuerza

Tiempo histórico y tiempo de la memoria

La historia y la memoria tienen sus propias temporalidades que se cruzan, se interrelacionan y se enredan constantemente sin por eso coincidir. La memoria es portadora de una temporalidad que tiende a cuestionar el *continuum* de la historia. Walter Benjamin nos brinda una ilustración en sus *Tesis sobre el concepto de la Historia*. En la XV[a] evoca un episodio curioso de la Revolución de Julio de 1830: por la noche, luego de los combates, en varios lugares de París, simultáneamente, había gente que disparaba sobre los relojes, como si quisieran detener el día[85]. La temporalidad de la revolución –la Revolución Francesa había introducido un nuevo calendario- no es la de los relojes, mecánica y vacía, sino antes bien, precisaba Benjamin, la del "rememoranza", la de la revolución como acto redentor de la memoria de los vencidos. En sus comentarios sobre las tesis de Benjamin, Michael Löwy muestra otra imagen sorprendentemente homóloga a la de los insurgentes de 1830. Es una foto que data de abril de 2000, en la que figuran indígenas que disparan sobre el reloj de las conmemoraciones oficiales del quinto centenario del descubrimiento de Brasil[86]. La memoria de los oprimidos no se priva de protestar contra el tiempo lineal de la historia. Supone, según Benjamin, "un presente que de ningún modo es pasaje, sino detención y bloqueo del tiempo"[87].

Para desarrollarse, la historiografía exige una puesta a distancia, una separación, incluso una *ruptura* con el pasado, al menos en la conciencia de los contemporáneos. Esto constituye una premisa esencial para proceder a

[85] Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", *Illuminationen*, p. 259 (tr. fr. "Sur le concept d'histoire", *Œuvres III*, *op. cit.*, p. 440).

[86] Michael Löwy, Walter *Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"*, Presses universitaires de France, Paris, 2001, pp. 105-108.

[87] W. Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", p. 259 (trad. fr., p. 440).

una *historización*, es decir, a una puesta en perspectiva histórica del pasado. Esta distancia se instala en mayor medida gracias a fracturas simbólicas (por ejemplo, en Europa, 1914, 1917, 1933, 1945, 1968, 1989, etcétera) que en virtud de un simple alejamiento temporal. A esta distancia engendrada por una ruptura le corresponde en general la acumulación de ciertas premisas materiales de la investigación, entre las que se encuentran, en primer lugar, la constitución y apertura de archivos privados y públicos. Pero esta condición es secundaria y derivada. *La historia del Siglo XX* de Eric J. Hobsbawm o la obra colectiva *El siglo de los comunismos* no podían salir a la luz antes de la caída del muro de Berlín y el derrumbe de la URSS[88]. Un trabajo pionero como *El breviario del odio* de León Poliakov (1951) presuponía no sólo el fin de la guerra y la caída del nazismo, sino también la posibilidad de consultar los archivos que habían permitido instruir el proceso de Nuremberg[89]. Finalmente, para escribir un libro de historia que no sea únicamente un trabajo aislado de erudición, se precisa también una demanda social, pública, que remite a la intersección entre la investigación histórica y los recorridos de la memoria colectiva. Es por ello que *La destrucción de los judíos de Europa* de Raul Hilberg sólo tuvo un débil impacto en el momento de su primera edición en 1960 y se convirtió, en cambio, en una obra de referencia a partir de los años ochenta[90].

La memoria tiene tendencia a atravesar varias etapas que podríamos, retomando el modelo que propone Henry Rousso en *Le Syndrome de Vichy*, describir de la siguiente manera: primero un acontecimiento memorable, un giro, a menudo un traumatismo, luego una fase de represión que será tarde o temprano seguida por una inevitable "anamnesis" (el "retorno de lo reprimido") y que puede algunas veces convertirse en obsesión memorial[91]. En el caso del régimen de Vichy, este esquema corresponde al final de la guerra y

[88] Eric J. Hobsbawm, *Age of Extremes. The Short XXth Century*, Pantheon Books, New York, 1994 (tr. fr. *L'Âge des extrêmes*, Complexe, Bruxelles, 1999) [Hay traducción al español: *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica 1996. (n. de t.)]; Bernard Pudal, Bruno Groppo, Claude Pennetier (eds), *Le Siècle des communisms*, Éditions de l'Atelier, Paris, 2000.

[89] Léon Poliakov, *Bréviaire de la haine*, Calmann-Lévy, Paris, 1951 (reed. Complexe, Bruxelles, 1979).

[90] Raul Hilberg, *The Destruction of European Jews*, Holmes & Meier, New York, 1985, 3 vol. (tr. fr. *La Destruction des Juifs d'Europe*, Fayard, Paris, 1988). [Hay traducción al español: *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, Akal, 2005. (n. de t.)]

[91] Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, Seuil, Paris, 1990; véase también, sobre estas diferentes etapas, Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 582.

a la Liberación, a la represión de los años cincuenta y sesenta, a la anamnesis a partir de los años setenta, y finalmente a la obsesión actual. En el caso alemán: la *Schuldfrage* de Jaspers en 1945, la represión de la era Adenauer, la anamnesis a partir de 1968, y finalmente se convierte en una obsesión por el pasado que alcanza su punto culminante con el *Historikerstreit,* el caso Goldhagen, la polémica Bubis-Walser y la exposición sobre los crímenes de la Wehrmacht del Institut für Sozilforschung de Hamburgo.

Durante la fase de represión, la reivindicación del "derecho de memoria" toma un matiz crítico, si no el aspecto de una revuelta ético-política contra el silencio cómplice. Cuando el gobierno de Adenauer incluyó entre sus ministros a ex nazis, entre ellos Hans Globke, uno de los autores de las leyes de Nuremberg, Adorno consideró la expresión entonces de moda "superar el pasado" (*Vergangenheit Bewältigung*), como una mistificación que pretende "dar definitivamente una vuelta de página e incluso, si eso fuera posible, borrarla de la propia memoria". Hablar de "reconciliación" significa entonces rehabilitar a los culpables, en una época en la que "la supervivencia del nazismo *en* la democracia presenta más peligros potenciales que la supervivencia de las tendencias fascistas dirigidas *contra* la democracia"[92]. Jean Améry reivindica su "resentimiento", cuando "el tiempo hizo su trabajo, en absoluta tranquilidad", y "la generación de los exterminadores" envejece apaciblemente, rodeada del respeto general. En un contexto semejante, concluye, es él el que "carga con el fardo de la culpa colectiva", y no ellos, "el mundo que perdona y olvida"[93]. Al contrario, durante la fase de la obsesión, como la que atravesamos hoy, el "deber de la memoria" tiende a convertirse en una fórmula retórica y conformista.

La historiografía siguió, a grandes rasgos, el recorrido de la memoria. No sería difícil demostrar que la producción histórica sobre Vichy y sobre el nazismo conoció su desarrollo en el momento de la anamnesis y alcanzó su apogeo en la fase de la obsesión. Fue alimentada por estas etapas y, a su vez, contribuyó a moldearlas. Alcanza con pensar en la Alemania federal que domina hoy la investigación sobre el genocidio de los judíos, mientras

[92] Theodor W. Adorno, "Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?", *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1963 (trad. fr. "Que signifie: repenser le passé?" (1959), *Modèles critiques*, Payot, Paris, 1984, pp. 97-98).

[93] Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1977, p. 120 (*Par-delà le crime et le châtiment*, Actes Sud, Arles, 1995, pp. 129-130). [Hay traducción al español: *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia, Pre-textos, 2001. (n. de t.)]

que, en los años cincuenta, los trabajos pioneros de Joseph Wulf y León Poliakov eran rechazados por "no científicos"[94]. Pero esta correspondencia no es lineal: las temporalidades histórica y memorial pueden también entrar en colisión, en una especie de "no contemporaneidad" o de "discordancia de los tiempos" (la *Ungleichzeitigkeit* teorizada por Ernst Bloch[95]).

Los ejemplos de coexistencia de temporalidades diferentes son incontables. La literatura, el cine y una inmensa producción sociológica, analizaron el conflicto entre tradición y modernidad que, sobre todo en las grandes ciudades, toma la forma de un choque generacional entre padres inmigrantes e hijos nacidos en los países que los acogieron. Los judíos polacos de Nueva York que describe Isaac Bashevis Singer, los paquistaníes de Londres acerca de los que escribe Hanif Kureishi, los ítalo-estadounidenses que Martin Scorsese pone en escena en sus primeras películas, yuxtaponen en el corazón de una misma familia visiones del mundo y modos de vida distintos que remiten a percepciones del tiempo y a memorias absolutamente diferentes, a veces incluso incompatibles. Los zapatistas de Chiapas hacen que convivan el tiempo cíclico de las comunidades indígenas con un proyecto político de liberación que se inscribe en un relato marxista de la modernidad (aunque libre de las mitologías progresistas) y también en el "presente perpetuo" del mundo contemporáneo, el de la dominación globalizada que combaten[96].

Quisiera aquí tomar como ejemplo un caso significativo y paradójico de discordancia de los tiempos, de colisión entre la mirada histórica y la memoria colectiva: la recepción del ensayo de Hannah Arendt sobre el juicio Eichmann en Jerusalén cuyo subtítulo, "la banalidad del mal", suscitó el escándalo[97]. Este juicio representó precisamente un giro que ponía fin a un largo período de ocultación y del olvido del genocidio judío e iniciaba una anamnesis. Por primera vez, el judeocidio se convertía en un tema de reflexión para la opinión pública internacional, mucho más allá del mundo

[94] Véase Nicolas Berg, Der *Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2003, pp. 215-219.

[95] Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* (1935), Suhrkamp, Frankfurt/M, 1985, pp. 104-125 (tr. Fr. *Héritage de ce temps*, Payot, Paris, 1978). Véanse también los ensayos de Daniel Bensaïd reunidos en *La Discordance des temps*, Éditions de la Passion, Paris, 1995.

[96] Véase Jérôme Baschet, "L'histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relation passé-futur", in F. Hartog, J. Revel (eds.), *Usages politiques du passé, op. cit.*, p. 67.

[97] Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem, op. cit.* Sobre este juicio, véase también el film de Rony Brauman y Eyal Sivan, *Un spécialiste*.

judío. Fue también un momento catártico de liberación de la palabra, porque un gran número de sobrevivientes del exterminio nazi acudieron al proceso para brindar su testimonio. Ahora bien, en el momento en que el mundo tomaba conciencia de la amplitud del genocidio judío que aparecía a partir de allí como un crimen monstruoso y sin precedentes, Hannah Arendt focalizaba su mirada en Eichmann, un representante típico de la burocracia alemana que encarnaba, según ella, la *banalidad del mal*. Arendt, cuyos escritos de los años cuarenta prueban que fue de los primeros que, en medio de un mundo ciego, comprendieron la medida de ese crimen, ya no posaba su atención sobre las víctimas sino sobre el victimario. Adoptaba lo que Raul Hilberg definiría, muchos años más tarde, como la "perspectiva del ejecutor"[98], un ejecutor al que podía finalmente mirar a la cara, un ejecutor de carne y hueso. Al adoptar esta perspectiva, se confrontaba a un crimen monstruoso perpetrado por ejecutores que no eran monstruos habitados por el odio y el fanatismo, sino gente común. Los observadores y los comentadores del juicio, en cambio, habían adoptado otra perspectiva, la de la memoria de los sobrevivientes, que revivían su sufrimiento en el presente. La herida aún estaba abierta y todavía sangraba; simplemente había estado escondida y aparecía ahora a la luz del día. Su atención se focalizaba sobre los testimonios dramáticos que los sobrevivientes brindaban en el juicio, frente a quienes Eichmann era sólo un símbolo. En semejantes circunstancias, la *banalidad del mal* que evocaba Arendt no apareció como una noción susceptible de aprehender los móviles y las categorías mentales de los ejecutores, sino, simplemente, como la tentativa de banalizar uno de los peores crímenes de la Historia de la humanidad[99].

El esquema tomado de Rousso puede, sin embargo, sufrir numerosas variantes. En Turquía, por ejemplo, la memoria y la historia del genocidio de los armenios jamás pudieron elaborarse ni escribirse en el espacio público. Se constituyeron por fuera de él, en la diáspora y en el exilio estadounidense, con todas las consecuencias que ello implica[100]. Por un lado, la memoria se erigió no sólo contra el olvido, sino sobre todo contra un régimen político

[98] Raul Hilberg, *The Politics of Memory*, Ivan R. Dee, Chicago, 1996 (tr. fr. *Politique de la mémoire*, Gallimard, Paris, 1996).

[99] Véase Dan Diner, "Hannah Arendt Reconsidered: Über das Banale und das Böse in ihrer Holocaust-Erzählung", in Gary Smith (ed.), *Hannah Arendt Revisited. "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 2000, pp. 120-135.

[100] Véase Pierre Vidal-Naquet, "Et par le pouvoir d'un mot...", *Les Juifs, la mémoire et le présent II*, La Découverte, Paris, 1991, pp. 267-275.

que oculta y niega el crimen en el presente. Por otro lado, la escritura de la historia ha sido entorpecida, porque la ocultación pasa por el cierre de los archivos y por la multiplicación de los obstáculos a la investigación[101].

La represión también puede perpetuarse de otras formas. La memoria del estalinismo es profundamente *heterogénea*, porque es a la vez memoria de la Revolución y del Gulag, de la "gran guerra patriótica" y de la opresión burocrática. Acompañó, durante largos decenios, a un régimen al poder. En este contexto, su expresión pública aparecía como una forma de combate –así fueron percibidos los libros de Gustav Herling, de Alexander Solzhenitsyn, de Vassili Grossman y de Varlam Chalamov- contra un régimen al que no se podía ni catalogar en el pasado ni poner a distancia. Hoy, diez años después de la caída de la URSS, esta memoria permanece acallada. El proceso de integración del recuerdo del estalinismo en la conciencia colectiva se había iniciado en el transcurso de los años ochenta, con Gorbachov, al tiempo que se multiplicaban las asociaciones de ex-deportados y las demandas de rehabilitación por parte de las víctimas. Este movimiento se detuvo bruscamente durante la presidencia de Yeltsin que marcó un giro. El trabajo de duelo y de apropiación de un pasado prohibido dio lugar a una rehabilitación masiva de la tradición nacional. La *vergüenza* ligada a la toma de conciencia del estalinismo fue reemplazada por el *orgullo* del pasado ruso (al que pertenecen tanto los zares como Stalin)[102]. Un fenómeno análogo caracteriza a los países del ex-imperio soviético, donde la introducción de la economía de mercado y el surgimiento de nuevos nacionalismos marginalizó por completo el recuerdo de las luchas por un "socialismo de rostro humano".

En Italia, donde el antifascismo fue el pilar de las instituciones republicanas nacidas a finales de la Segunda Guerra Mundial, la interpretación histórica del fascismo fue durante unos largos treinta años indisociable de su condena ética y política. A partir de finales de los años setenta, se inició una nueva lectura del pasado mucho más preocupada por echar luz sobre el consenso sobre el que se apoyaba el régimen de Mussolini y, al mismo tiempo, muy decidida a liberarse de lo que imponía la tradición antifascista. Durante los años noventa, este giro historiográfico se acentuó con el fin de los partidos que habían creado la República (el Partido Co-

[101] Véanse Yves Ternon, *Les Arméniens: histoire d'un génocide*, Seuil, Paris, 1983, y Vahakan N. Dadrian, *Histoire du génocide arménien*, Stock, Paris, 1996.

[102] Véase Maria Ferretti, *La memoria mutilata. La Russia ricorda*, Corbaccio, Milano, 1993.

munista, la Democracia Cristiana y el Partido Socialista) y la legitimación de los herederos del fascismo como fuerza de gobierno (la actual Alianza Nacional). Esta mutación se vio acompañada por un regreso de lo reprimido (el fascismo) en el espacio público, con efectos inesperados y paradójicos. Por un lado, se tradujo en el fin del olvido de las víctimas del genocidio judío (antes sacrificadas en el altar de la guerra de liberación nacional, en la que como todos los deportados se convertían automáticamente en mártires de la patria, es decir, en deportados políticos) y, por otro lado, en la rehabilitación del fascismo, es decir, de su atormentador. La crisis de los partidos y de las instituciones que encarnaban la memoria antifascista creó las condiciones para el surgimiento de otra memoria, hasta entonces silenciosa y estigmatizada. El fascismo ahora se reivindica como una porción de la historia nacional, el antifascismo se rechaza como posición ideológica "antinacional" (el 8 de septiembre de 1943, fecha de la firma del armisticio y del comienzo de la guerra civil ha sido presentada como el símbolo de "la muerte de la patria"[103]). El resultado fue, en el otoño de 2001, un discurso oficial del presidente de la República, Carlo Azeglio Ciampi, en el que conmemoró indistintamente a "todas" las víctimas de la guerra, es decir, a judíos, soldados, resistentes y milicianos fascistas, a partir de entonces apodados afectuosamente "los muchachos de Saló" (*i ragazzi di Salò*)[104]. Dicho de otro modo, fue una conmemoración conjunta de los que murieron en las cámaras de gas y de quienes los atraparon, detuvieron y deportaron. Como si, al rendir homenaje a su memoria, el Estado no tuviera que pronunciarse acerca de los valores y las motivaciones de sus actos, o peor aún, como si pudiera poner en el mismo plano víctimas y victimarios, objetos de memorias "simétricas y compatibles"[105].

[103] Ernesto Galli della Loggia, *La morte della patria*, Laterza, Bari-Roma, 1999.

[104] Véase la desgrabación del texto del presidente Ciampi in Filippo Focardi (ed.), *La guerra della memoria. La resistenza nel dibattito politico italiano dal 1945 a oggi*, Laterza, Bari-Roma, 2005, pp. 333-335. La expresión "los muchachos de Saló" fue forjada por el ex-presidente del Senado Luciano Violante, miembro de la coalición de centro-izquierda del Olivo, en una alocución durante la primavera de 1996 (incluida en la compilación dirigida por F. Focardi, pp. 285-286). Véase también la crítica de Antonio Tabucchi al presidente Ciampi (pp. 335-338, trad. fr. "Italie: les fantômes du fascisme", *Le Monde*, 19 de Octubre de 2001).

[105] Sergio Luzzatto, *La crisi dell'antifascismo*, Einaudi, Torino, 2004, p. 31. Luzzatto subraya con toda razón que toda democracia moderna se funda sobre una "jerarquía retrospectiva de la memoria", es decir, sobre elecciones que definen su identidad (p. 30). Les memorias "simétricas y compatibles" hoy reivindicadas por el jefe de Estado y por una gran parte de la elite política tienen como objetivo precisamente cuestionar las elecciones hechas en el momento del nacimiento de la República.

En esta perspectiva, la institución por decreto gubernamental de un "día de la memoria" (27 de enero) para conmemorar a las víctimas de la Shoah ha sido seguida, lógicamente, de la institución de otros dos: el "día del recuerdo" (10 de febrero) y el "día de la libertad" (9 de noviembre). El primero tiene como objetivo evocar a los italianos expulsados de Istria en 1947, a partir de un tratado internacional, y a los que fueron asesinados por la resistencia yugoslava entre 1943 y 1945, arrojados a las grietas de las montañas que dominan Trieste (*Foibe*). El segundo día conmemora el recuerdo de las víctimas del comunismo que simbólicamente encontraron la libertad el día de la caída del muro de Berlín. La simetría antitotalitaria es ahora perfecta, incluso si su consecuencia, nos recuerda con toda razón Claudio Magris, consiste en transformar la igualdad de las víctimas –todas ellas dignas de memoria y de *pietas*- en "igualdad de las causas por las que murieron"[106], confundiendo crímenes de naturaleza completamente diferente. Pero esta simetría antitotalitaria coincide ahora con una disimetría de la memoria nacional, que sostiene el recuerdo de las víctimas italianas de la resistencia titista, pero tranquilamente olvida a las víctimas yugoslavas de la ocupación del fascismo italiano, cuya violencia a menudo tomó características semejantes a la de los nazis en el frente oriental[107]. Demás está decir que las víctimas del colonialismo italiano escapan a esta lógica de la memoria antitotalitaria.

En España, la propaganda del régimen franquista, que durante treinta y cinco años organizó el borramiento de las marcas de su propia violencia y estigmatizó la de los republicanos, confiscó e instrumentalizó el recuerdo de la guerra civil. Con la muerte del dictador, en 1975, el conjunto de las fuerzas políticas, tanto de derecha como de izquierda, que compartían la preocupación por evitar una nueva guerra civil, aceptó la elección de una transición pacífica hacia la democracia en el marco de las instituciones monárquicas (lo que demuestra que, aunque subterráneo, el recuerdo de la guerra civil permanecía vivo)[108]. Pero, contrariamente a lo que suce-

[106] Claudio Magris, "La memoria è libertà dall'ossessione del pasatto", *Il Corriere della Sera*, 10 de febrero de 2005.

[107] Véanse D. Rodogno, *Il nuovo ordine mediterraneo. Le politiche d'occupazione dell'Italia fascista in Europa (1940-1943)*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, y C. Di Sante (ed.), *Italiani senza onore. I crimini in Jugoslavia e i processi negati (1941-1951)*, Ombre Corte, Verona, 2005.

[108] Véase Paloma Aguilar, *Memoria y olvido de la guerra civil española*, Alianza Editorial, Madrid, 1996. Sobre este tema, véanse también las contribuciones reunidas en *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 2003, n° 70, dedicado a "Espagne : la mémoire retrouvée (1975-2002)".

dió en África del Sur en los años noventa donde, gracias al trabajo de la comisión "Verdad y Justicia", la transición pacífica hacia la democracia postapartheid se vio acompañada por un reconocimiento de la verdad y por una elaboración del duelo, España eligió una transición amnésica, cuyo resultado fue que se prolongara el rechazo oficial durante más de una generación. Sólo a partir del fin de los años noventa el recuerdo de la guerra civil recuperó el protagonismo. Mientras que la historiografía desvía su atención hacia la violencia del régimen franquista al reestablecer una contabilidad de las víctimas hasta entonces llena de lagunas[109], o hacia otros fenómenos antes ignorados como el exilio republicano[110], se inicia en la sociedad civil un trabajo del duelo por las víctimas de la dictadura que la amnistía y las formas políticas de la transición democrática habían vuelto imposible. Se exhuman los restos de varias centenas de militantes republicanos, anarquistas o comunistas que habían sido fusilados de forma expeditiva, sin juicio, sin certificado de defunción, y que habían quedado entonces sin sepultura legal, por fuera de los cementerios. El duelo clandestino de las familias finalmente pudo volverse público, acarreando consigo una anamnesis colectiva y suscitando un amplio debate sobre la relación de la España contemporánea con su pasado[111]. En este contexto surgió la tentación ilusoria y mistificadora de una memoria reconciliada *super partes*, perfectamente ilustrada por la decisión gubernamental, en octubre de 2004, de hacer desfilar en conjunto, en una fiesta nacional, a un viejo exiliado republicano y a un ex miembro de la División Azul que Franco había enviado a Rusia en 1941, para combatir junto con los ejércitos alemanes. Y surgió también un inevitable debate sobre el destino de los incontables monumentos erigidos en honor del Caudillo que decoran las ciudades y los pueblos españoles: ¿hay que conservarlos como lugares de memoria (una memoria que, para una parte de la sociedad, se tiñe de nostalgia)? ¿Hay que demolerlos como han hecho todos los países de Europa central en el momento de la caída de las dictaduras estalinistas, como un gesto emancipador esta vez muy (o incluso demasiado) tardío? Desde

[109] Véase especialmente Julián Casanova (ed.), *Morir, matar, sobrevivir. La violencia en la dictadura de Franco*, Crítica, Barcelona, 2002.

[110] Muy significativo, desde este punto de vista, es el impacto de la exposición "Exilio", organizada en Madrid en septiembre-octubre de 2002 por la Fundación Pablo Iglesias, en el Museo Nacional Centro de Arte Reina-Sofía.

[111] Véase especialmente la obra citada de Paloma Aguilar, *Memoria y olvido de la guerra civil española*, e Ismael Saz Campos, "El pasado que aún no puede pasar", *Fascismo y franquismo*, PUV, Valencia, 2004, pp. 277-291.

hace una decena de años, estos debates despiertan pasiones en España, país en que la memoria lejos está de apaciguarse.

En cambio, en Argentina, la memoria de los crímenes de la dictadura militar comenzó a manifestarse en la escena pública antes del fin de la dictadura, lo que contribuyó poderosamente a aislarla y deslegitimarla (escribo "memoria" porque las marchas con las fotos de los desaparecidos ya eran formas de conmemoración). A causa de las modalidades propias de la criminalidad del régimen –la desaparición de decenas de miles de personas cuyos cuerpos jamás han sido encontrados-, la fase del duelo y de la aflicción se perennizó, no hubo olvido. Al mismo tiempo, debido a las formas que adoptó la transición hacia la democracia, sin una ruptura radical, sin una verdadera depuración de las instituciones militares, con algunos juicios seguidos por leyes de amnistía que dieron lugar a la impunidad de los verdugos, la memoria no dio lugar a la historia[112]. La dictadura militar no se desmoronó como el fascismo en Europa en 1945, sino que discretamente se retiró de la escena. En resumen, no pudo establecerse una distancia respecto del pasado: hubo un distanciamiento cronológico, y no una *separación* marcada por rupturas simbólicas fuertes. Nos enfrentamos aquí a lo que Dan Diner llamó "un tiempo comprimido" (*gestaute Zeit*) que se niega a presentarse como pasado[113]. Una de las condiciones fundamentales para el nacimiento de una historiografía de las dictaduras del Cono Sur, tanto de la chilena como de la Argentina, aún no se ha establecido.

Esto nos conduce una vez más a Israel. Si el juicio a Eichmann es un ejemplo de colisión entre memoria y escritura de la historia, el itinerario del sionismo ofrece también otros ejemplos de encuentros (tardíos) entre ambos. Tal es el caso de la relectura de la guerra de 1948 por parte de los "nuevos historiadores" israelíes (Benny Morris, Ilan Pappé y otros). Sobre la base de una búsqueda de archivos –pero ignorando la historiografía palestina y los testimonios de los refugiados-, estos historiadores cuestionaron radicalmente el mito sionista de la "huída" palestina y presentaron la guerra de 1948 no tanto como una expulsión planificada, sino sobre todo como un conflicto que, *de facto,* se convirtió en la ocasión para llevar a cabo el proyecto sionista de un Estado judío *sin árabes*. Algunos, como Ilan Pappé, descubrieron en esta guerra los rasgos de una campaña de depuración étnica. Esta his-

[112] Bruno Groppo, "Traumatismos de la memoria e imposibilidad del olvido en los países del Cono Sur", in Bruno Groppo, Patricia Flier (eds.), *La imposibilidad del olvido*, Ediciones Al Margen, La Plata, 2001, pp. 19-42.

[113] Dan Diner, "Gestaute Zeit. Massenvernichtung und jüdische Erzählung", *Kreisläufe*, Berlin Verlag, Berlin, 1993, pp. 123-140.

toriografía confirma los relatos de la *Nakbah* (la "catástrofe"), el recuerdo del éxodo que lleva consigo la memoria de los refugiados y reconstituido por una historiografía palestina nacida en el exilio bajo el impacto de ese trauma[114]. Esta memoria y esta escritura de la historia hasta el presente habían permanecido relegadas al mundo árabe, y se habían enfrentado tanto al relato sionista (la historia como una epopeya nacional judía) como a la conciencia histórica del mundo occidental. Puesto que el Estado de Israel había sido creado a modo de reparación del genocidio sufrido por los judíos en Europa, resultaba difícil admitir que su nacimiento hubiera coincidido con un acto de opresión. Esta convergencia entre el relato palestino de la *Nakbah* y la revisión del relato de la "guerra de liberación" por parte de la historiografía judía es la premisa indispensable para que dos memorias nacionales puedan coexistir algún día en un espacio común (bajo la forma de dos Estados, de una federación o de un Estado binacional). Existiría así una convergencia entre el "tiempo comprimido" de la memoria palestina –la *Nakbah* como eterno presente– y una anamnesis israelí, impulsada por el trabajo de los historiadores.

Memorias "fuertes" y memorias "débiles"

La única diferencia entre una lengua y un dialecto, dice un aforismo difundido entre los pueblos minoritarios, reside en el hecho de que la lengua está protegida por una policía y el dialecto no. Podríamos extender esta constatación a la memoria. Hay memorias oficiales, sostenidas por instituciones, incluso Estados, y memorias subterráneas, escondidas o prohibidas. La "visibilidad" y el reconocimiento de una memoria dependen también de la fuerza de quienes la llevan. Dicho de otro modo, hay memorias "fuertes" y memorias "débiles". En Turquía, la memoria Armenia sigue estando prohibida y es reprimida. En América Latina, la memoria indígena se expresó en las celebraciones del quinto centenario del descubrimiento del continente como una memoria antagonista, directamente opuesta a la memoria oficial de los Estados que nacieron con la colonización y el genocidio. Fuerza y

[114] Véase especialmente Ilan Pappé, *La Guerre de 1948 en palestine. Aux origines du conflit israélo-arabe*, La Fabrique, Paris, 2000. Véanse también las observaciones de Michael Warschawski, *Israël-Palestine. Le défi binational*, Textuel, Paris, 2001, pp. 39-46. Sobre el nacimiento de la historiografía palestina, véase Rashid Khalidi, *Palestinian Identity*, Columbia University Press, New York, 1997 (trad. fr. *L'Identité palestinienne. La construction d'une conscience nationale moderne*, La Fabrique, Paris, 2003) y también Elias Sanbar, "Hors de lieu, hors du temps. Practiques palestiniennes de l'histoire", in François Hartog, Jacques Revel (eds.), *Les Usages politiques du passé*, op. cit., p. 123.

reconocimiento no son datos fijos e inmutables, evolucionan, se consolidan o se debilitan, contribuyendo con la redefinición permanente del estatus de la memoria. La memoria comunista fue poderosa, sectaria y arrogante, en una época en la que la URSS era una gran potencia y en la que un movimiento obrero disponía de una fuerza social y política considerable. Hoy parece haber caído nuevamente en la clandestinidad. Se perpetúa como recuerdo de una comunidad de vencidos, estigmatizada o abiertamente criminalizada por el discurso dominante. La memoria Armenia permanece débil, puesto que quienes la niegan disponen de un Estado reconocido en el plano internacional, al que los demás Estados prefieren a menudo no recordarle el pasado por conveniencia económica o geopolítica. La memoria homosexual comienza tímidamente a expresarse públicamente. Durante decenios, las asociaciones que representan a los homosexuales deportados en los campos de concentración nazis fueron expulsadas *manu militari* de las celebraciones oficiales, como portadoras de un recuerdo vergonzoso e innombrable. Las leyes que permitieron su deportación –el párrafo 75 del Código Penal de la República de Weimar- se derogaron muy tardíamente durante la posguerra, cuando un gran número de ex deportados ya habían sido indemnizados.

La memoria de la Shoah, cuyo estatus es hoy tan universal que cumple el rol de *religión civil* del mundo occidental, ilustra muy bien ese pasaje de una memoria *débil* a una memoria *fuerte*. El historiador estadounidense Peter Novick estudió esta mutación en el seno de la sociedad estadounidense[115]. Logró establecer cuatro etapas fundamentales. En primer lugar, los años de guerra, cuando para los Estados Unidos el enemigo principal era Japón. Roosevelt tiene entonces una preocupación mayor: evitar que la intervención estadounidense en Europa aparezca como una "guerra a favor de los judíos". Durante ese período, la exterminación de los judíos no era objeto de atención particular, y el país no estaba de ningún modo acosado por el remordimiento de no haber podido o querido impedir semejante crimen. Los judíos no dan prueba, en ese momento, de una mayor conciencia o sensibilidad en relación con los acontecimientos trágicos del viejo mundo con respecto a los demás ciudadanos estadounidenses; al final del conflicto, están sobre todo orgullosos de su país que contribuyó a la derrota el nazismo. Durante el segundo período los años cincuenta y la primera mitad de los años sesenta- la judeocidad está ausente del espacio público. El recuerdo del Holocausto y las exigencias de la lucha contra el

[115] Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Houghton Mifflin, New York, 1999.

"totalitarismo" no hacen buenas migas. En el momento en que la Guerra Fría hace de la URSS el enemigo totalitario contra quien deben desplegarse todas las energías del "mundo libre", la evocación de los crímenes nazis corre el riesgo de desorientar a la opinión pública y de ser un obstáculo para la nueva alianza con la RFA. Se sospecha que los judíos estadounidenses profesaron una simpatía por el comunismo –Julius y Ethel Rosenberg se contaron entre los raros casos que hablaron de Auschwitz en los Estados Unidos de los años cincuenta, durante el juicio que los condenó a muerte- y las instituciones judías se oponen a cualquier edificación de monumentos o lugares conmemorativos de la masacre hitleriana. Es el tiempo de la valorización de los héroes y de la exhibición de la fuerza como virtud nacional: los judíos estadounidenses quieren identificarse con (e integrarse a) ese Estados Unidos conquistador, y por sobre todas las cosas no quieren aparecer como una comunidad de víctimas. La transición se inicia, según Novick, en el transcurso de los años sesenta. En primer lugar con el juicio a Eichmann, que constituye la primera aparición pública de la memoria del Holocausto. Sigue durante la Guerra de los Seis Días, en 1967, giro luego del cual el término "Holocausto", hasta entonces poco y nada empleado para definir el judeocidio, comienza a ser de uso corriente. Esta guerra produjo una división singular que todavía persiste: una gran parte de los judíos de la diáspora percibe este conflicto como la amenaza de una nueva destrucción, mientras que la opinión pública árabe considera a Israel un poder neocolonial. Desde entonces, la memoria de Auschwitz permanece íntimamente ligada a la percepción del conflicto árabe-israelí, con todos los corto-circuitos ideológicos y los usos políticos que de allí se derivan. Allí reside una de las fuentes del negacionismo difundido en el mundo árabe, que es ajeno a la historia del antisemitismo europeo. Para una parte de la opinión pública árabe, la Shoah sería un "mito" judío utilizado, o incluso fabricado, para legitimar una política de opresión de los palestinos. En cambio, Israel tiende a mirar el rechazo árabe a través del prisma de la Shoah, al punto que los responsables de Tsahal tenían la costumbre de llamar a las fronteras de 1967 "la frontera de Auschwitz"[116]. Para unos, el nacimiento de Israel es el símbolo de una resurrección, para otros de una catástrofe, la *Nakbah*: hete aquí una colisión violenta entre memorias que no logran encontrar la vía de un diálogo.

[116] Véase Dan Diner, "Cumulative Contingency. Historicizing Legitimacy in Israeli Discourse", *Beyond the Conceivable. Studies on Germany, Nazism, and the Holocaust*, University of California Press, Berkeley, 2000, p. 215.

En 1982, indignado por los crímenes cometidos durante la ocupación israelí del Líbano, el director del Instituto de Historia de las Ciencias de la Universidad de Tel Aviv, Yehuda Elkana, sobreviviente de Auschwitz, publica en el periódico *Haaretz* un artículo provocador en el que prescribe a sus conciudadanos las virtudes del olvido. "Nosotros debemos olvidar". Hay que construir el futuro, escribe, y no "ocuparse día y noche del simbolismo, de las ceremonias y de la herencia del genocidio. El yugo de la memoria debe ser extirpado de nuestras vidas"[117]. Redescubre de ese modo las *virtudes cívicas del olvido,* que los antiguos griegos prescribieron como una política de reconciliación, en el 403 antes de Cristo, luego de la oligarquía de los Treinta Tiranos[118]. El sentido de la reflexión de Elkana es claro: si el olvido es culpable, cuando se trata de los perseguidores y de quienes recogieron su herencia, la memoria no es siempre virtuosa y puede ser también la fuente de abusos.

La difusión de la serie televisiva *Holocausto* (1978), que tendrá un impacto inmenso tanto en Estados Unidos como en Europa (y sobre todo en Alemania), inaugura la última fase. El genocidio judío se convierte entonces en un prisma para leer el pasado y en un elemento esencial para definir tanto la conciencia histórica occidental como, sobre todo, la identidad judía. Se convierte en un objeto de investigación científica y de enseñanza (los *Holocaust Studies* son a partir de entonces una disciplina independiente en las universidades), de conmemoración pública (gracias a la creación de monumentos, memoriales, museos, ceremonias oficiales) e incluso de reificación mercantil por parte de los medios masivos y de la industria cultural (Hollywood). Conoce entonces, subraya Novick, un proceso de *estadosunidización,* dicho de otro modo, entra en la conciencia histórica de los Estados Unidos, y de *sacralización*, hasta trasformarse en una suerte de *religión civil* adornada con sus dogmas (su carácter único e incomparable) y encarnada por sus "santos seculares" (los sobrevivientes erigidos en íconos vivos). El surgimiento de semejante memoria oficial se inscribe en un contexto cultural marcado por el abandono, entre los judíos estadounidenses, del ethos integracionista de los años cincuenta y sesenta a favor de un nuevo ethos particularista. La fórmula de Wiesel –el Holocausto como acontecimiento único y universal a la vez- resume bien esta estadosunidización del Holocausto y al mismo tiempo su transformación en pilar de la identidad étnico-cultural judeo-estadounidense. Esta identificación con las víctimas,

[117] Véase Tom Segev, *Le Septième Million*, *op. cit.*, pp. 578-580.

[118] Nicole Loraux, *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot, Paris, 1997.

explica Novick, es posible no por el hecho de la debilidad sino del poder de los judíos en el seno de la sociedad estadounidense. De allí proviene su escepticismo: la sacralización del Holocausto es una mala política de la memoria. Si el reconocimiento del carácter *único* del judeocidio, vuelve a señalar, jugó un rol importante para la formación de la conciencia histórica europea, en Estados Unidos, en cambio, favorece una "*evasión* de la responsabilidad moral y política"[119]. Llegamos de esta forma a la paradoja de la creación de un museo federal del Holocausto, consagrado a una tragedia perpetrada en Europa, mientras que no existe nada comparable para las dos experiencias fundadoras de la historia estadounidense, que son el genocidio de los Indios y la esclavitud de los negros. Y cuando se inauguraba el museo del Holocausto en 1995, el Correo emitió una estampilla que celebraba el aniversario del bombardeo atómico de Hiroshima y Nagasaki como feliz acontecimiento que había puesto fin a la Segunda Guerra Mundial[120]. En su último libro, *Ante el dolor de los demás,* Susan Sontag señaló ese uso altamente selectivo de la memoria. El Holocausto, dice, ha sido "nacionalizado" y transformado en vector de una política de la memoria particularmente olvidadiza de los crímenes en los que Estados Unidos no participó como el liberador sino, antes bien, como el perseguidor. "Instituir un museo que narre ese gran crimen que fue la esclavitud de los africanos en los Estados Unidos significaría recordar que el mal estaba *aquí.* En cambio, los estadounidenses prefieren recordar el mal que estaba *allí,* y del que los Estados Unidos [...] están exentos. El hecho de que este país, como todos los demás, tiene un pasado trágico no concuerda mucho con la confianza fundadora, siempre poderosa, en el destino excepcional estadounidense."[121] En los Estados Unidos, agrega Novick, "la memoria del Holocausto es tan banal, tan inconsecuente, que no es verdaderamente una memoria, precisamente porque es consensual, está desconectada de las divisiones reales de la sociedad estadounidense, es *apolítica*[122]". Novick no fue el primero en establecer esta comprobación. Hace diez años, Arno Mayer denunció un "culto del recuerdo" rápidamente transformado en "sectarismo exagerado", gracias al cual la masacre de los judíos se desligaba de las circunstancias históricas absolutamente profanas que la habían engendrado para quedar aislada en una memoria sacralizada,

[119] P. Novick, *The Holocaust in American Life*, p. 15.

[120] Véase Maya Morioka Todeschini (ed.), *Hiroshima 50 ans*, Autrement, Paris, 1995.

[121] Susan Sontag, *Devant la douleur des autres*, Bourgois, Paris, 2003. [Hay traducción al español: *Ante el dolor de los demás*, Madrid, Punto de Lectura, 2004 (n. de t.)]

[122] P. Novick, *The Holocaust in American Life, op. cit.*, p. 279.

"de la que no le está permitido desviarse y que se sustrae al pensamiento crítico y contextual"[123].

Las manifestaciones exteriores de esta memoria *fuerte* recuerdan el *narcisismo compasional* denunciado por Gilbert Achcar en ocasión del ritual conmemorativo de las víctimas del 11 de septiembre de 2001[124]. Una vez que las víctimas han sido incorporadas a su imaginario, a su conciencia, a su memoria, y han sido trasformadas de ese modo en elemento constitutivo de su propia identidad, Occidente se autocelebra al conmemorarlas. Esto no hubiera sido posible apenas terminada la guerra, cuando las víctimas del Holocausto, lejos de aparecer como representantes típicos del mundo occidental, eran percibidas en primer lugar como "judíos del Este", encarnación de una alteridad negativa y mal tolerada en el seno de las diferentes comunidades nacionales. El silencio de la cultura occidental sobre Auschwitz en 1945 se inscribe en la misma lógica que la indeferencia o la compasión distante con las que, en nuestros días, reacciona frente a las violencias que asolan el Sur o contempla a las víctimas de sus propias guerras "humanitarias".

Un contraejemplo de memoria "fuerte" merece, sin embargo, ser mencionado. El impresionante "Memorial a los judíos de Europa asesinados" (*Denkmal für die ermordeten Juden Europas*), inaugurado en mayo de 2005 en Berlín, revela un uso público del pasado muy diferente del que Peter Novick y Susan Sontag denuncian en Estados Unidos. Erigido en el corazón de la capital alemana, al lado de la puerta de Brandenburgo, entre el Reichstag y la Potsdamer Platz, este monumento gigantesco, sobrio y frío, cubre un espacio de casi 20.000 m^2 con miles de estelas de hormigón de diferentes alturas[125]. Su arquitecto, el estadounidense Peter Eisenman, no quiso otorgarle a su obra una simbología explícita, dejando al público la libertad de concederle su propia interpretación. Las opiniones están muy divididas: algunos ven allí un cementerio, un laberinto, un campo de trigo, un mar, otros ven incluso una horrible caricatura de la arquitectura totalitaria del Tercer Reich o el triunfo del "ornamento de la masa" (en el sentido de Kracauer) en una inmensa construcción sin contenido. Siguiendo los pasos de Régine Robin, se lo podría aprehender como una de esas "construccio-

[123] Arno Mayer, *Why did the Heavens not Darken? The Final Solution in History*, Pantheon Books, New York, 1988 (trad. fr. *La "Solution finale" dans l'Histoire*, La Découverte, Paris, 1990, N° 35).

[124] G. Achcar, *Le Choc des barbaries*, Complexe, Bruxelles, 2002.

[125] Ya existe una abundante literatura sobre este monumento. Véase especialmente el catálogo publicado por la Fundación que se ocupa de él, Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas. *Materialien zum Denkmal für die ermordeten Juden Europas*. Nicolai Verlag, Berlin 2005.

nes desconcertantes" –la ciudad de Berlín alberga varias de entre ellas- que "trasmiten algo del pasado en su *ilegibilidad,* no en su *inexplicabilidad*[126]. Ese monumento es el resultado de un intenso debate intelectual y político que se llevó a cabo durante más de diez años en el seno de la sociedad civil tanto como en el Bundestag. Provisto de un centro de documentación, este memorial único en su género cumple varias funciones: es a la vez un monumento al recuerdo de los judíos exterminados y un monumento de amonestación hacia la nación alemana. Dicho de otro modo, es un acto de piedad para las víctimas y un recuerdo del crimen dirigido a la nación que engendró a sus responsables y que recibió su herencia. Algunos, como el escritor Martin Walser vieron allí un inaceptable "monumento a la vergüenza" (*Schandmal*); otros, como el filósofo Jürgen Habermas, la prueba de que Alemania ha integrado a Auschwitz en su conciencia histórica. De cierta manera, este memorial cumplió con su tarea incluso antes de nacer, si se tienen en cuenta los debates apasionados que suscitó. Es testimonio también de las mutaciones que hicieron de la Shoah una memoria *fuerte,* en los límites de una controversia que no excluía, en sus comienzos, otras opciones. Entre la propuesta de Helmut Kohl, canciller en el momento en que la discusión se inició, que deseaba un monumento a "todas las víctimas de la guerra y de la tiranía", y la elección final de un *Holocaust Denkmal,* un camino considerable debió de recorrerse. La propuesta de Kohl apuntaba a diluir los crímenes nazis en una conmemoración global de las víctimas de guerra que incluía a los judíos, a civiles y soldados alemanes, a las víctimas de un genocidio y a las de los bombardeos de los aliados, a los deportados y sus perseguidores caídos en combate. Algunos años antes, el canciller Kohl se había distinguido por su visita, en compañía del presidente estadounidense Ronald Regan, al cementerio militar de Bitburg en donde están enterrados muchos de los SS. Inmediatamente luego de la reunificación, consiguió que el SPD se uniera a su posición al inaugurar en Berlín, en 1993, un nuevo memorial de la Alemania federal (*Zentrale Gedenkstätte der Bundesrepublik Deutschlands*). Amparado en la *Neue Wache,* erigida en el corazón de Berlín a principios del siglo XIX por el arquitecto Karl Friedrich Schinkel, este monumento fue, durante dos siglos, el fiel intérprete de las políticas memoriales de los diferentes regímenes que se sucedieron en Alemania. Nacido como lugar de recuerdo de los combates patrióticos, contra la opresión napoleónica, se transformó, durante la República de Weimar, en un monumento a los muertos de la Segunda Guerra Mundial, luego, durante la RDA, en un memorial dedicado a las víctimas del fascismo. Con su *pietà* esculpida por

[126] Régine Robin, *Berlin chantiers,* Stock, Paris, 2001, p. 394.

Käthe Kollwitz en el período de entreguerras, conmemora desde entonces a todas las "víctimas" de la Segunda Guerra Mundial (la palabra alemana *Opfer* designa a la vez a las víctimas inocentes y a los mártires)[127]. Es evidente que el *Holocaust Denkmal* toma una postura frente a esa memoria ambigua al plasmar explícitamente su carácter apologético. Sin embargo, la elección tomada finalmente a favor de un memorial del Holocausto (y no de *todas* las víctimas del nazismo) se expone al riesgo que acecha a toda memoria "fuerte": aquel que consiste en aplastar a las memorias débiles. Del historiador Reinhart Koselleck al escritor Günter Grass, pasando por el filósofo Micha Brumlik, muchas personalidades criticaron el carácter judeocéntrico de ese monumento. "Aceptar un monumento exclusivamente para los judíos, escribe Koselleck, significa legitimar una jerarquía fundada sobre el número de víctimas y sobre la influencia de los sobrevivientes, aceptando finalmente las mismas categorías de la exterminación que adoptaron los nazis. En tanto nación de los ejecutores, deberíamos interrogarnos sobre las consecuencias de una lógica semejante."[128] Proponía entonces erigir un monumento concebido como "monumento de amonestación (*Mahnmal*)" dirigido a los alemanes, y dedicado al recuerdo del conjunto de las víctimas del nazismo. Habermas, que considera legítima la elección de un memorial del Holocausto, debido al rol que desempeñaron los judíos en la historia de Alemania, admitió implícitamente la pertinencia de esta crítica, al escribir que ese monumento considera a los judíos como *pars pro toto*[129]. No deja por ello de ser menos cierto que, confrontado a las reivindicaciones de otras víctimas, el gobierno federal decidió la creación de dos memoriales complementarios, uno dedicado a los gitanos, el otro, a los homosexuales deportados.

Puesto que memoria e historia no están separadas por barreras infranqueables sino que interactúan permanentemente, de allí surge una relación privilegiada entre las memorias "fuertes" y la escritura de la historia. Cuanto más fuerte es la memoria –en términos de reconocimiento público e institucional-, en mayor medida el pasado del que es vector se vuelve susceptible de ser explorado y puesto en historia. El ejemplo de Raul Hilberg citado anteriormente ilustra este fenómeno. Al final de la guerra, cuando

[127] Sobre la Neue Wache, véase Peter Reichel, *L'Allemagne et sa mémoire*, Odile Jacob, Paris, 1998, pp. 212-225.

[128] Reinhart Koselleck, "Wer darf vergessen werden? Das Holocaust-Mahnmal hierarchisiert die Opfer", *Die Zeit*, 1998, n°13.

[129] Jürgen Habermas, "Der Zeigefinger. Die Deutschen und ihr Denkmal", *Die Zeit*, 1999, n° 14.

la memoria del Holocausto era "débil", Franz Neumann le aconsejaba que cambiara de tema para su tesis de doctorado, diciéndole abiertamente que una investigación de esa naturaleza jamás le permitiría iniciar una carrera universitaria (en efecto, Hilberg permaneció durante mucho tiempo al margen del mundo académico estadounidense, donde terminó su carrera en la Universidad de Vermont)[130]. Actualmente, el auge de la memoria de la Shoah en el espacio público se acompaña de un desarrollo paralelo de los *Holocaust Studies* en los campus. De forma análoga, es casi banal interpretar la emergencia de los estudios poscoloniales y del multiculturalismo como una consecuencia a largo plazo de la descolonización, con el acceso de los antiguos pueblos colonizados al estatus de sujetos históricos y la aparición, en el seno de las instituciones científicas, de una *intelligentsia* de origen indígena o afroestadounidense.

Por supuesto que no se trata de establecer una relación mecánica de causa y efecto entre la *fuerza* de una memoria de grupo y la amplitud de la historización de su pasado. No es la fuerza institucional ni la visibilidad mediática de los Bororo lo que llevó a Claude Lévi-Strauss a escribir *Tristes Trópicos*. Esa relación no es entonces directa, puesto que se define en el seno de contextos diferentes y permanece sometida a múltiples mediaciones, pero sería absurdo negarla. La memoria de las víctimas de la masacre de Nankin, la capital de la China nacionalista, perpetrada por el ejército imperial japonés durante la ocupación de la ciudad en diciembre de 1937[131], o la de las "mujeres de consuelo" a quienes las autoridades japonesas forzaron a prostituirse durante la Segunda Guerra Mundial quedaron, durante mucho tiempo, circunscriptas a sus descendientes, sin encontrar expresión en el espacio público[132]. La emergencia de China y de Corea del Sur como grandes potencias económicas transformó esa memoria en un elemento de las relaciones diplomáticas entre esos dos países y Japón, obligando a este último a un reconocimiento de sus crímenes y a la presentación de excusas oficiales.

Estas consideraciones siguen siendo válidas, en gran medida, para la memoria de la guerra de Argelia. Desde luego que se puede hablar, en el marco del reconocimiento reciente de los crímenes del ejército francés entre 1954 y 1962, de un "regreso de lo reprimido" ligado a las etapas de elaboración

[130] Véase R. Hilberg, *La Politique de la mémoire*, op. cit., pp. 61-62.

[131] Véase Joshua Fogel (ed.), *The Nanjing Massacre in History and Historiography*, University of California Press, Berkeley, 2000.

[132] Véase Ian Buruma, *The Wages of Guilt. Memories of War in Germany and Japan*, Phoenix, London, 1994.

del pasado colonial francés. Pero no cabe dudas que este reconocimiento está ligado también a la emergencia de una memoria argelina –más precisamente *beur*[133]- que se expresa ahora en el interior de la sociedad francesa, donde los descendientes de los ex colonizados constituyen una minoría importante. El reconocimiento de la masacre del 17 de octubre de 1961, en el corazón de la capital, no ha sido negociado entre el gobierno francés y las autoridades argelinas (contrariamente al de la masacre de Sétif de mayo de 1945[134]). Es esencialmente simbólico, se reduce a algunas declaraciones de los responsables políticos, a una decisión de la justicia y a una placa conmemorativa puesta en presencia del alcalde de la capital, pero hizo su recorrido en la sociedad francesa. Se trata sobre todo de la consecuencia de un vasto movimiento en el cual las luchas de una generación *beur* para la igualdad y para reapropiarse de su propio pasado se conjugaron con los esfuerzos de una historiografía poscolonial susceptible de integrar la voz de los colonizados en su relato del pasado. Y también, se podría agregar, con la resistencia de una pequeña minoría de archivistas que, enfrentados a la jerarquía de su corporación desde siempre al servicio de la razón del Estado, pusieron la verdad histórica por encima de sus carreras[135]. La emergencia de esta memoria poscolonial ha revuelto a la memoria de la izquierda francesa que siempre había ignorado la masacre de octubre de 1961, ocultándola con la conmemoración de sus propios mártires: las nueve víctimas de la manifestación de Charonne del 8 de febrero de 1962. De ese modo se la devolvió a los olvidos de memoria que revelan su sumisión a un imaginario colonial, con sus jerarquías que otorgan más valor a la vida de los anticolonialistas franceses que a la de los nacionalistas argelinos.

[133] *Beur* es una palabra del *verlan* –especie particular del *argot* francés, que consiste en decir las palabras al revés teniendo en cuenta su pronunciación- creada por los árabes nacidos en Francia en los años noventa para designarse a sí mismos. (n. de t.)

[134] Véase Florence Beaugé, "Paris reconnaît que le massacre de Sétif en 1945 était 'inexcusable'", *Le Monde* del 9 de marzo de 2005.

135 Véase Benjamin Stora, *La Gangrène et l'oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*, La Découverte, Paris, 1991. Sobre la masacre del 17 de octubre de 1961, véase Jean-Luc Einaudi, *Octobre 1961*, Fayard, Paris, 2001, y Olivier Lecour Grandmaison (ed.), *Le 17 octobre 1961. Un crime d'État à Paris*, La Dispute, Paris, 2001.

III. El historiador, entre juez y escritor

Memoria y escritura de la Historia

El "giro lingüístico" –etiqueta bajo la cual se agrupaban un conjunto de corrientes intelectuales nacidas en Estados Unidos, hacia fines de los años sesenta, del encuentro entre el estructuralismo francés y la Filosofía analítica y el pragmatismo anglosajones- tuvo un impacto fecundo sobre la historiografía contemporánea[136]. Permitió quebrar la dicotomía que separaba hasta entonces la Historia de las ideas de la Historia social, como así también superar los límites simétricos de una Historia del pensamiento autorreferencial y de un historicismo fundado sobre la ilusión según la cual la interpretación histórica se reduciría al simple reflejo de una propuesta rigurosa de objetivación y de contextualización de los acontecimientos del pasado. El *linguistic turn* subrayó la importancia de la dimensión textual del saber histórico, reconociendo que la escritura de la historia es una práctica discursiva que incorpora siempre una parte de ideología, de representaciones y de códigos literarios heredados que se refractan en el itinerario individual de un autor. Al hacerlo, permitió que se estableciera una dialéctica nueva entre realidad e interpretación, entre textos y contextos, redefiniendo las fronteras de la historia intelectual y cuestionando de manera saludable el estatus del historiador, cuya implicancia multiforme en su objeto de estudio ya no se puede ignorar. Esta corriente conoció también desarrollos discutibles muchas veces denunciados (y sobre los que se concentró de manera casi exclusiva su recepción en la Europa continental). La más extendida de esas derivas metodológicas fue, según palabras de Roger Chartier, la tendencia a "la peligrosa reducción del mundo social a una pura construcción discursiva, a puros juegos de

[136] Para una buena presentación sintética del "giro lingüístico", véase François Dosse, *La Marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, La Découverte, Paris, 2003, pp. 207-226. Sobre su impacto en la historia social, véase Geoff Eley, "De l'histoire sociale, au 'tournant linguistique' dans l'historiographie anglo-américaine des années 1980", *Genèses*, 1992, n° 7, pp. 163-193.

lenguaje"[137]. Los partidarios más radicales del *linguistic turn* evacuaron de ese modo la búsqueda de la verdad que rige la escritura de la historia, olvidando que "el pasado que se da como objeto es una realidad exterior al discurso, y que su conocimiento puede ser controlado"[138]. Llevando al extremo ciertas premisas de este movimiento, lograron defender una suerte de "pantextualismo" que Dominick LaCapra califica como "creacionismo secularizado"[139]: la historia no sería más que una construcción textual, constantemente reinventada según los códigos de la creación literaria. Pero la historia no es asimilable a la literatura, porque la puesta en historia del pasado debe limitarse a la realidad y su argumentación no puede omitir, en caso de necesidad, la exhibición de pruebas. A ello se debe que la afirmación de Roland Barthes según la cual "el hecho sólo tiene una existencia lingüística"[140] no sea admisible. Como tampoco lo es el relativismo radical de Hayden White que, considerando los hechos históricos como artefactos retóricos reconducibles a un "protocolo lingüístico", identifica la narración histórica con la invención literaria, que se fundan ambas, según él, en las mismas modalidades de representación. Según White, "las narraciones históricas [son] ficciones verbales cuyos contenidos pueden ser tanto inventados como encontrados y cuyas formas están más próximas de la literatura que de la ciencia"[141]. Barthes y White evacuan el problema de la objetividad del contenido del discurso histórico. Si la escritura de la historia toma siempre la forma de un *relato*, este último es cualitativamente diferente de una *ficción* novelesca[142]. No se trata de

[137] Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Albin Michel, Paris, 1998, p. 11.

[138] *Ibid.*, p. 16.

[139] Dominick LaCapra, "Tropisms of intellectual History", 2004, vol. 8, n° 4, p. 513.

[140] Roland Barthes, "Le discours de l'histoire" (1967), in *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Seuil, Paris, 1984, p. 175. [Hay traducción al español: *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Comunicación, Paidós, 1987. (n. de t.)]

[141] Hayden White, "The Historical Text as Literary Artefact", *Tropics of Discourse. Essais in Cultural Criticism*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1985, p. 82. Esta hipótesis ya había sido formulada en *Meta-history. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1973, pp. xi-xii, 5-7, 427. Para una presentación crítica de las hipótesis de White, véase Roger Chartier, *Au bord de la falaise, op. cit.*, cap. iv, pp. 108-125, y Wulf Kantsteiner, "Hayden White's Critique of the Writing of History", *History and Theory*, 1993, n°3, pp. 273-295.

[142] Entre los numerosos análisis críticos de la concepción de la historia de White, véase Arnaldo Momigliano, "La retorica della storia e la storia della retorica: sui tropi di Hayden White", *Sui fondamenti della storia, antica*, Einaudi, Torino, 1984, pp. 465-476; Roger Chartier, "Figures rhétoriques et représentation historique", *Au bord de la falaise, op. cit.*, pp. 108-128; Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli, op. cit.*, pp. 320-339; y

negar la dimensión creadora de la escritura histórica, puesto que el acto de escribir implica siempre, como lo recordaba Michel de Certeau, la construcción de una frase "que recorre un lugar que se supone es blanco, la página"[143]. Pero de Certeau no olvidaba añadir que no puede omitirse la relación con lo *dado*: "El discurso histórico pretende dar un contenido verdadero (que depende de su verificabilidad) pero bajo la forma de una narración."[144] White tiene razón al advertir contra la ilusión positivista que consiste en fundar la historia sobre una supuesta autosuficiencia de los hechos. Sabemos, por ejemplo, que los archivos –principales fuentes del historiador– nunca son un reflejo inmediato y "neutro" de lo real, porque también pueden mentir. Es por eso que exigen siempre un trabajo de decodificación y de interpretación[145]. El error de White consiste en confundir *narración histórica* (la puesta en historia a través de un relato) con *ficción histórica* (invención literaria del pasado)[146]. En última instancia, podríamos considerar a la historia, según palabras de Reinhart Koselleck, como una "ficción de lo fáctico"[147]. Desde luego, el historiador no puede esquivar el problema de la "puesta en texto" de su construcción del pasado[148], pero jamás podrá, si pretende hacer historia, arrancarla de su irreductible pedestal fáctico. Dicho sea de paso, aquí reside toda la diferencia entre los libros de historia sobre el genocidio judío y la literatura negacionista, porque las cámaras de gas siguen siendo un *hecho* antes de convertirse en objeto de una construcción discursiva y de una "puesta en intriga histórica" (*historical emplotment*)[149]. Es justamente el auge del negacionismo lo que condujo a François Bédarida a volver, en el transcurso de los años

sobre todo Richard Evans, *In Defense of History*, Norton, New York, 1999, cap. III, pp. 65-88.

[143] Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975, p. 12.

[144] *Ibid.*, p. 13.

[145] Sobre la relación de los archivos con la escritura de la historia, véase Sonia Combe, *Archives interdites. L'histoire confisquée*, La Découverte, Paris, 2001.

[146] Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma, op. cit.*, pp. 1-42. A partir de consideraciones análogas, Paul Ricœur califica de "antinómico" el par "relato histórico / relato de ficción" (*La Mémoire, l'histoire, l'oubli, op. cit.*, p. 339).

[147] Reinhart Koselleck, "Histoire sociale et histoire des concepts", *L'Expérience de l'histoire, op. cit.*, p. 110.

[148] Régine Robin, *La Mémoire saturée, op.cit.*, p. 299.

[149] Sobre este debate, véanse las contribuciones reunidas en Saul Friedländer (ed.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, Harvard University Press, Cambridge, 1992 (especialmente el debate entre H. White ("Historical Emplotment and the Problem of Truth", pp. 37-53, y Carlo Ginzburg, "Just One Witness", pp. 82-96). Ginzburg descubre en las hipótesis de White una nueva versión de la filosofía idealista

noventa, sobre "un cierto desdén" que los historiadores habían tendido a manifestar durante los decenios anteriores respecto de la noción de *hecho*, "exhortándolos con fuerza a no rechazar al bebé-objetividad con el agua del baño positivista"[150]. La puesta en duda del historicismo positivista con su tiempo lineal, "homogéneo y vacío", su causalidad determinista y su teleología que transforman la razón histórica en ideología del progreso, no implica sin embargo el rechazo de toda noción de objetividad fáctica en la reconstrucción del pasado. Pierre Vidal-Naquet planteó el problema en términos muy claros, al escribir que "si el discurso no se relacionara, por todos los intermediarios que se quiera, a lo que llamaremos, a falta de una palabra mejor, lo real, estaríamos siempre dentro del discurso, pero ese discurso dejaría de ser histórico"[151].

El relativismo radical de Hayden White parece coincidir de manera bastante paradójica con el fetichismo del relato memorial, opuesto a cualquier archivo de lo real, que defiende incansablemente Claude Lanzmann, el director de *Shoah*. Este film extraordinario fue un momento esencial, en medio de los años ochenta, tanto por la integración del genocidio de los judíos a la conciencia histórica del mundo occidental como por la integración del testimonio entre las fuentes del conocimiento histórico. Los trabajos sobre la memoria recibieron con ese film un impulso importante y sin duda no sería exagerado afirmar que el estatus del testimonio en la investigación histórica no fue el mismo luego de esta obra. Pero este resultado no satisfizo a Lanzmann que llegó a considerar a su film como un *acontecimiento*, que sustituye de a poco al acontecimiento real hasta recusar el valor de los "archivos", es decir de las pruebas fácticas que quedan de ese acontecimiento (por ejemplo las fotos del exterminio llevado a cabo por el *Sonderkommando* de Auschwitz en agosto de 1944)[152]. Defendió

del joven Benedetto Croce expresada en una obra de 1893 titulada *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (pp. 87-89).

[150] François Bédarida, "Temps présent et présence de l'histoire", *Histoire, critique et responsabilité*, Complexe, Bruxelles, 2003, p. 51.

[151] Pierre Vidal-Naquet, *Les Assassins de la mémoire*, La Découverte, Paris, 1987, pp. 148-149.

[152] Claude Lanzmann, "La question n'est pas celle du document mais celle de la vérité", *Le Monde*, 19 de enero de 2001, p. 29. Se trata de un comentario a la exposición "Mémoire des Camps" (Véase Clément Chéroux (ed.), *Mémoire des camps. Photographies des camps de concentration et d'extermination nazis (1933-1999)*, Marval, Paris, 2001). La posición de Lanzmann fue desarrollada por George Wajcman, "De la croyance photographique", *Les Temps Modernes*, 2001, n° 613, pp. 47-83, y por Elisabeth Pagnoux, "Reporter photographe à Auschwitz", *ibid.*, pp. 84-108. Sobre este debate, véase la obra fundamental de Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Éditions de Minuit, Paris,

este punto de vista en varias oportunidades, y en especial en 2000, cuando su film fue nuevamente proyectado en salas de cine: "*Shoah* no es un film sobre el Holocausto, no es un derivado, no es un producto, sino un acontecimiento originario. Guste o no guste a cierta gente [...], mi film no forma parte solamente del acontecimiento de la Shoah: contribuye a constituirla como acontecimiento."[153] De este modo, Lanzmann en primer lugar erigió en "monumento" –según su propia expresión- los testimonios reunidos en *Shoah*. Luego opuso su "monumento" al "archivo", calificando de "pedantería interpretativa insoportable" el esfuerzo desplegado por los historiadores con el objetivo de analizar ciertos documentos heredados del pasado. Finalmente, su film *substituyó* al acontecimiento real, del que incluso reivindicó el derecho de destruir las pruebas. Ese fue el sentido de una hipérbole provocadora que hizo mucho ruido en el momento del estreno del film de Steven Spielberg, *La lista de Schindler*: "Y si hubiera encontrado que existía una película –película secreta porque estaba estrictamente prohibido- filmada por un SS que mostrara cómo tres mil judíos, hombres, mujeres, niños, morían juntos, asfixiados en una cámara de gas del crematorio II de Auschwitz, si la hubiese encontrado, no sólo no la hubiese mostrado, sino que la hubiese destruido. No estoy en condiciones de decir por qué. Es evidente."[154] Afirmar de modo tan perentorio que *Shoah* es la Shoah significa simplemente reducir a esta última a una construcción discursiva, a un relato moldeado por el lenguaje en el que el testimonio ya no remite a una realidad fáctica originaria y fundadora, sino en el que, en cambio, la memoria se basta a sí misma, constituyéndose en acontecimiento. Y como *Shoah* se desarrolla como una sucesión de diálogos cuyo tema es el propio Lanzmann, revela también la postura narcisista de su autor que se considera a sí mismo, en el fondo, como un elemento consustancial del acontecimiento.

Agreguemos que Lanzmann no se contenta con substituir la memoria por el acontecimiento, puesto que lo opone a la historia, es decir, al relato del pasado que tiene como objetivo su interpretación. "No comprender", dice, fue su "regla de oro" durante los años de preparación de *Shoah*: una "ceguera" que reivindica no sólo como condición del "acto de trasmitir" implícita a su creación, sino también como postura epistemológica que

2003, como también el excelente ensayo de Ilsen About y Clément Chéroux, "L'histoire par la photographie", in *Études photographiques*, 2001, n° 10.

[153] Claude Lanzmann, "Parler pour les morts", *Le Monde des débats*, mayo de 2000, p. 15.

[154] Claude Lanzmann, "Holocauste, la représentation impossible", *Le Monde*, 3 de marzo de 1994, p. VII.

opone "a la cuestión del porqué, con la sucesión indefinida de académicas frivolidades o de canalladas que no deja de inducir[155]". Esta postura remite a la regla que los nazis habían impuesto en Auschwitz: "*Hier ist kein Warum*" (Aquí no hay porqués), regla que Primo Levi encontraba "repulsiva"[156] pero que Lanzmann decidió interiorizar como su propia "ley". Es difícil no ver en esta interdicción del "porqué" una sacralización de la memoria (algunos dicen: una forma de "religiosidad secular"[157]) de matiz ciertamente oscurantista. Se trata de una interdicción normativa de la comprensión que golpea el centro del propio acto de escritura de la historia como tentativa de interpretación, lo que Levi llamaba "la comprensión salvadora" (*la salvazione del capire*) y que constituía para él el objetivo de todo esfuerzo de rememoración del pasado[158].

Giorgio Agamben, uno de los filósofos más originales de estos últimos años, sugiere otra forma de substitución de la realidad histórica por la memoria. En *Lo que queda de Auschwitz,* interroga la "aporía" en el corazón del exterminio de los judíos, "una realidad tal que necesariamente excede sus elementos fácticos", creando de ese modo una división "entre los hechos y la verdad, entre la constatación y la comprensión"[159]. Para salir de este callejón sin salida, recurre a Primo Levi quien, en *Los hundidos y los salvados,* presenta al "musulmán" –el detenido de Auschwitz que ha llegado al último estado de agotamiento físico y de abatimiento psicológico, reducido a un esqueleto incapaz de pensamiento y de habla- como el "testigo integral". Es él, escribía Levi, el verdadero testigo, el que tocó el abismo y no sobrevivió para contarlo, y de quien los sobrevivientes de los campos serían en el fondo los portavoces: "Nosotros hablamos en lugar de ellos, por delegación."[160] Mientras que Levi, al evocar la figura del "musulmán",

[155] Claude Lanzmann, "Hier ist kein Warum", *Au sujet de Shoah. Le film de Claude Lanzmann*, Belin, Paris, 1990, p. 279.

[156] Primo Levi, "Se questo è un uomo", *Opere I*, Einaudi, Torino, 1997, p. 23. [Hay traducción al español: *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik, 1987. (n. de t.)]

[157] Dominick LaCapra, "Lanzmann's Shoah: 'Here There Is No Why'", *History and Memory After Auschwitz, op. cit.*, p. 100.

[158] Primo Levi, "La ricerca delle radici", *Opere II*, Einaudi, Torino, 1997, p. 1367.

[159] Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1998, p. 8 (tr. fr. *Ce qui reste d'Auschwitz*, Rivages, Paris, 1999). [Hay traducción al español: *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III,* Valencia, Pre-textos, 2000. (n. de t.)]

[160] Primo Levi, "I sommersi e i salvati", *Opere II, op. cit.*, p. 1056 (tr. fr. *Les Naufragés et les Rescapés, op. cit.* p. 83). [Hay traducción al español: *Los hundidos y los salvados*,

quería subrayar el carácter precario, subjetivo, incompleto de los relatos hechos por los testigos realmente existentes, los sobrevivientes, los que no habían visto a "la Gorgona", dicho de otro modo, los que habían escapado a las cámaras de gas, Agamben transforma al "musulmán" en *paradigma* de los campos nazis. La prueba irrefutable de Auschwitz y, en consecuencia, la refutación última del negacionismo, escribe como conclusión de su libro, reside precisamente en esa imposibilidad de dar testimonio. Según Agamben, Auschwitz es "aquello de lo que es imposible dar testimonio" y los sobrevivientes de los campos de la muerte, al tomar la palabra en lugar del "musulmán", aquel que no puede hablar, son sólo los testigos de esa imposibilidad del testimonio[161]. Para él, el núcleo profundo de Auschwitz no está en el exterminio sino en la "producción" del "musulmán", esa figura híbrida entre la vida y la muerte (*non-uomo*)[162]. Es por ello que hace de él un ícono (tomando como pretexto la modestia de la que da prueba Levi al indicar los límites de su propio testimonio). Pero esta visión de los campos nazis como lugares de dominación biopolítica sobre los detenidos, reducidos a la "vida desnuda" (*nuda vita*), carece especialmente de espesor histórico. Agamben parece olvidar que la gran mayoría de los judíos exterminados en los campos nazis no eran "musulmanes" porque no fueron enviados a la cámara de gas cuando habían alcanzado el límite de sus fuerzas, sino el mismo día de su llegada al campo[163]. Si Agamben pudo desatender un hecho tan evidente, es precisamente porque ello no constituye, para él, el centro del problema. Toda su argumentación parte del postulado según el cual la *prueba* de Auschwitz no reside en el *hecho* del exterminio –una verdad que sería descalificada a sus ojos por el hiato que separa el acontecimiento de su comprensión- sino en la imposibilidad de su enunciación, encarnada en el "musulmán". Si Auschwitz existió no es tanto porque hubo cámaras de gas, sino porque los sobrevivientes pudieron restituir una voz al "musulmán", el "testigo integral", arrancándolo de su silencio. Una vez más, la historia se reduce a una construcción lingüística cuya memoria –disociada de lo real- constituye la trama. Fundar la crítica del negacionismo en una metafísica semejante del lenguaje (de inspiración existencialista y estructuralista a la

Barcelona, Muchnik, 1989. (n. de t.)]

[161] Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, *op. cit.*, p. 153. [Hay traducción al español: *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-textos, 2000. (n. de t.)]

[162] *Ibid.*, p. 47.

[163] Véase Régine Robin, *La Mémoire saturée*, *op. cit.*, p. 250.

vez[164]) es una operación dudosa que corre el riesgo de conservar intacta la "aporía" de Auschwitz al mismo tiempo en que le arrebataría a la verdad su base material. Podemos comprender también el malestar con el que los sobrevivientes de Auschwitz, los testigos reales existentes, recibieron *Lo que queda de Auschwitz*. Philippe Mesnard y Claudine Kahan subrayaron con toda razón este aspecto del problema como conclusión de su crítica: "La escucha de lo que pueden decir estos sobrevivientes, cómo pueden decirlo, da lugar [en el libro de Agamben] a una glosa sobre el silencio que de esa manera se les imparte. En lugar de estos últimos, Agamben presenta al *musulmán*, único testigo que merece, según su opinión, ser sin referencia –a partir de quien Agamben puede, precisamente, construir su propia referencia-, abandonado por la identidad, cuya existencia se reduce al espacio que ocupa, en el lenguaje, su imagen casi transparente."[165]

Verdad y justicia

En la compleja relación que la historia establece con la memoria se inscribe el vínculo que ambas mantienen con las nociones de verdad y de justicia. Este vínculo se hace cada vez más problemático con la creciente tendencia actual a una lectura judicial de la historia y a una "judicialización de la memoria"[166]. A partir de ahora, en el centro de nuestra conciencia histórica, la visión del siglo XX como siglo de la violencia lleva con frecuencia a la historiografía a trabajar con categorías analíticas tomadas en préstamo del Derecho penal. Se reduce de esta manera cada vez más a los actores de la historia a interpretar los roles de ejecutores, de víctimas y de testigos[167]. Los ejemplos más conocidos que ilustran esta tendencia son los de Daniel J. Goldhagen y de Stéphane Courtois. El primero interpretó la historia de la Alemania moderna como el proceso de construcción de una comunidad de ejecutores[168]. Al intercambiar los hábitos del historiador por los del fiscal, el

[164] Véase Dominick LaCapra, "Approaching Limit Events: Siting Agamben", *History in Transit. Experience, Identity, Critical Theory*, Cornell University Press, Ithaca, 2004, p. 172.

[165] Philippe Mesnard y Claudine Kahn, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Kimé, Paris, 2001, p. 125.

[166] Véase la Introducción de Henry Rousso a su compilación *Vichy. L'Événement, la mémoire, l'histoire*, Gallimard, Paris, 2001, p. 43.

[167] Véase Raul Hilberg, *Exécuteurs, victimes, témoins*, Gallimard, Paris, 1993. Esta tendencia ha sido subrayada por Richard L. Evans, "History, Memory, and the Law. The Historian as Expert Witness", *History and Theory*, 2002, vol. 41, n° 3, p. 344.

[168] Daniel J. Goldhagen, *Les Bourreaux volontaires de Hitler*, Seuil, Paris, 1997.

segundo llevó a la historia del comunismo al auge de una empresa criminal para la que reclamó un nuevo juicio de Nuremberg[169].

En el fondo, la relación entre justicia e historia es una cuestión antigua (véase la intervención de los más eminentes historiadores franceses en el juicio contra Zola, en 1898[170]), puesta hoy nuevamente al orden del día por una serie de juicios en el transcurso de los cuales muchos historiadores fueron convocados en calidad de testigos. Sería difícil comprender los juicios a Barbie, Touvier y Papon en Francia, el juicio a Priebke en Italia o incluso las tentativas de instrucción de un juicio a Pinochet, tanto en Europa como en Chile, sin relacionarlos con el surgimiento, en el seno de la sociedad civil de esos países y de la opinión pública mundial, de una memoria colectiva del fascismo, de las dictaduras y de la Shoah. Estos juicios fueron momentos de rememoración pública de la historia, en los que el pasado fue reconstituido y juzgado en una sala de tribunal. En el transcurso de las audiencias, se convocó a historiadores para que "testimoniaran", es decir, para que esclarecieran gracias a sus competencias el contexto histórico de los hechos que se juzgaban. Frente al estrado, prestaron juramento declarando, como todo testigo: "Juro decir la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad."[171] Este "testimonio" *sui generis* suscitaba por supuesto cuestiones de orden ético, aunque renovaba también interrogantes más antiguos de orden epistemológico. Volvía a poner en duda la relación de la justicia con la memoria de un país y la del juez con el historiador, con sus respectivas modalidades de tratamiento de las pruebas y el diferente estatus de la verdad según si se la produce por medio de la investigación histórica o si se la enuncia por medio del veredicto de un tribunal. Preocupado por distinguir los ámbitos respectivos de la justicia, de la memoria y de la historia, Henri Rousso se rehusó a dar testimonio en el juicio contra Papon, elección motivada por argumentos rigurosos y en varios aspectos esclarecedores. "La justicia, afirma, se plantea la cuestión de saber si un individuo es culpable o inocente; la memoria nacional es la resultante de una tensión que existe entre recuerdos memorables y

[169] Stéphane Courtois (ed.), *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*, Laffont, Paris, 1997.

[170] Véase Jean-Noël Jeanneney, *Le Passé dans le prétoire. L'historien, le juge et le journaliste*, Seuil, Paris, 1998, p. 24, y Olivier Dumoulin, *Le Rôle social de l'historien: de la chaire au prétoire, op. cit.*, pp. 163-176.

[171] Véase Marc Olivier Baruch, "Procès Papon: impressions d'audience", *Le Débat*, 1998, n° 102, pp. 11-16. Véase, sobre este tema, Olivier Dumoulin, *Le Rôle social de l'historien, op. cit.*, y Norbert Frei, Dirk van Laak, Michael Stolleis (Eds.), *Geschichte vor Gericht. Historiker, Richter und die Suche nach Gerechtigkeit*, C.H. Beck, München, 2000.

conmemorables y olvidos que permiten que sobreviva la comunidad y su proyección al futuro; la historia es una empresa de conocimiento y de elucidación. Estos tres registros pueden superponerse, y es lo que sucedió en los juicios por crímenes contra la humanidad. Pero era investirlos de entrada de una carga insoportable: no podían estar en condiciones de igualdad en la misma medida de lo que está en juego respectivamente en la justicia, en la memoria y en la historia."[172]

Esta mezcla de géneros parecía exhumar el antiguo aforismo de Schiller, retomado por Hegel, sobre el tribunal de la Historia: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht,* "La historia del mundo es el tribunal del mundo", aforismo que seculariza la moral y la idea de justicia, situándola en la temporalidad del mundo profano y haciendo del historiador su guardián[173]. Podemos interrogarnos sobre la pertinencia de esta sentencia a propósito de juicios que, lejos de juzgar un pasado acabado y desde entonces clausurado, susceptible de ser contemplado desde lejos, son sólo momentos de elaboración de "un pasado que no quiere pasar". Sin embargo, han adoptado los rasgos de una Némesis reparadora de la Historia para las víctimas constituidas en parte. A este adagio hegeliano, era inevitable oponerle otro: el historiador no es un juez, su tarea no consiste en juzgar sino en comprender. En su *Apología de la historia,* Marc Bloch brinda una fórmula clásica: "Cuando el científico ha observado y explicado, su tarea se da por terminada. Al juez todavía le resta emitir su sentencia. Imponiendo silencio a toda afición personal, ¿la pronuncia acaso según la ley? Se estimará a sí mismo imparcial. Lo será, en efecto, en el sentido de los jueces. No en el sentido de los científicos. Porque sería imposible condenar o absolver sin tomar partido por una escala de valores que no provenga de una ciencia positiva."[174] Pero es necesario también recordar que, en *Una extraña derrota,* Bloch no se abstenía de juzgar y que, a riesgo de preconizar una visión gastada (e ilusoria) de la historiografía como ciencia "axiológicamente neutra", estamos obligados a reconocer que todo trabajo histórico también vehiculiza, implícitamente,

[172] Henry Rousso, *La Hantise du passé*, Textuel, Paris, 1998, p. 97. Véase también Éric Conan, Henri Rousso, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Gallimard, Paris, 1996, pp. 235-255.

[173] Friedrich Schiller, "Resignation", *Werke und Briefe*, Deutscher Klassiker Verlag, 1992, Tomo 1, p. 420. Véase Reinhart Koselleck, "Historia magistra vitae", in *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques,* EHESS, Paris, 1990, p. 50 ; y también, para una actualización del problema, Daniel Bensaïd, *Qui est le juge? Pour en finir avec le tribunal de l'Histoire*, Fayard, Paris, 1999.

[174] Marc Bloch, "L'analyse historique", *Apologie pour l'histoire*, Armand Colin, Paris, 1974, p. 118. Edward H. Carr, *What is History?,* Macmillan, London, 1961, cap. 1.

un juicio sobre el pasado. Sería falso ver sólo arrogancia detrás del aforismo hegeliano sobre la historia como "tribunal del mundo". Pierre Vidal-Naquet recuerda en sus memorias la impresión que le generó el fragmento sobrecogedor de Chateaubriand que atribuye al historiador "cuando, en el silencio de la abyección, sólo se oye resonar la cadena de la esclavitud y la voz del delator", la noble tarea de "la venganza de los pueblos". Antes de ser fuente de una vocación, recuerda, ese deseo de redención y de justicia fue para él "una razón para vivir"[175].

La contribución más lúcida sobre esta espinosa cuestión continúa siendo la de Carlo Ginzburg, en ocasión del juicio a Sofri en Italia[176]. El historiador, señala Ginzburg, no debe erigirse en juez, no puede emitir sentencias. Su verdad –resultado de su investigación- no tiene un carácter normativo; sigue siendo parcial y provisoria, nunca definitiva. Únicamente los regímenes totalitarios, en los que se reduce a los historiadores al rango de ideólogos y propagandistas, poseen una verdad oficial. La historiografía no está nunca petrificada, porque en cada época nuestra mirada sobre el pasado –interrogado a partir de nuevos cuestionamientos, sondeado a partir de la ayuda de categorías de análisis diferentes- se modifica. El historiador y el juez, sin embargo, comparten un mismo objetivo: la búsqueda de la *verdad,* y esta búsqueda de verdad necesita *pruebas.* La verdad y la prueba son dos nociones que se encuentran tanto en el centro del trabajo del juez como en el del historiador. La escritura de la historia, agrega Ginzburg, implica además un procedimiento argumentativo –una selección de los hechos y una organización del relato- cuyo paradigma sigue siendo la retórica de matriz judicial. La retórica es "un arte de la persuasión nacido frente a los tribunales"[177]; es allí que, frente a un público, se codificó la reconstrucción de un hecho en base a palabras. No es un hecho despreciable, pero aquí termina la afinidad. La verdad de la justicia es normativa, definitiva y limitante. Su objetivo no es comprender, sino establecer responsabilidades, absolver a los inocentes y castigar a los culpables. Comparada con la verdad judicial, la del historiador no es sólo provisoria y precaria, es también bastante más problemática. Resultado de una operación intelectual, la historia es analítica y reflexiva e intenta echar

[175] Pierre Vidal-Naquet, *Mémoires I. op. cit,* pp. 113-114 (este fragmento ha sido extraído de Chateaubriand, *Mémoires d'outrctombe,* La Pléiade-Gallimard, Paris, p. 630).

[176] Carlo Ginzburg, *Il giudice e lo storico,* Einaudi, Torino, 1991 (tr. Fr. *Le Juge et l'Historien,* Verdier, Paris, 1997, p. 23). [Hay traducción al español: *El juez y el historiador,* Madrid, Anaya-Mario Muchnik, 1992. (n. de t.)]

[177] Carlo Ginzburg, *Le Juge et l'Historien, op. cit.,* p. 16.

luz sobre las estructuras subyacentes de los acontecimientos, las relaciones sociales en las cuales están implicados los hombres y las motivaciones de sus actos[178]. En resumen, se trata de otra verdad, indisociable de la interpretación. No se limita a establecer los hechos, sino que intenta ubicarlos en su contexto, explicarlos, a través de la formulación de hipótesis y de la indagación de sus causas. Si el historiador adopta, para retomar una vez más la definición de Ginzburg, un "paradigma indicial"[179], su interpretación no posee la racionalidad implacable, mesurable e incontestable de las demostraciones de Sherlock Holmes.

Los mismos hechos engendran verdades diferentes. Allí donde la justicia cumple su misión designando y condenando al culpable de un crimen, la historia comienza su trabajo de investigación y de interpretación, tratando de explicar cómo es que se ha convertido en un criminal, su relación con la víctima, el contexto en el que actúa, como también la actitud de los testigos que presenciaron el crimen, que reaccionaron, que no pudieron impedirlo, que lo toleraron o aprobaron. Estas consideraciones pueden reafirmar la decisión de los historiadores que no aceptaron "testificar" durante el juicio a Papon. Es admisible, a mismo título que las motivaciones de aquellos que se rindieron a la convocatoria de los jueces. Lo hicieron para no sustraerse, en tanto ciudadanos, a un deber cívico que su oficio hacía aún más imperativo. Por un lado, su "testimonio" contribuyó a mezclar los géneros y a conferir a un veredicto judicial el estatus de una verdad histórica oficial, transformando una Corte en "tribunal de la Historia". Por otro lado, pudo esclarecer un contexto y recordar hechos que corrían el riesgo de permanecer ausentes, tanto de las actas del juicio como de la reflexión que lo acompañó en el seno de la opinión pública.

"Moralizar la historia"[180]: esta exigencia anticipada por Jean Améry en sus oscuras meditaciones sobre el pasado nazi está en el origen de los juicios aquí evocados. Las víctimas y sus descendientes los vivieron como actos simbó-

[178] Lo que conducía a Georges Duby, quizás de manera un poco prematura, a escribir que "la noción de verdad histórica se ha modificado [...] porque la historia en lo sucesivo se interesa menos por los hechos que por las relaciones" (*L'Histoire continue*, Odile Jacob, Paris, 1991, p. 78).

[179] Carlo Ginzburg, "Spie, radici di un paradigma indiziario", in *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 1986, pp. 158-209 (tr. fr. *Mythes, emblèmes, traces*, Flammarion, Paris). [Hay traducción al español: *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1989. (n. de t.)]

[180] Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1977 (tr. Fr. *Par-delà le crime et le châtiment*, Actes Sud, Arles, 1995). [Hay traducción al español: *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia, Pre-textos, 2001. (n. de t.)]

licos de reparación. Además, luchan para que estos juicios se lleven a cabo, como lo hacen hoy, en Chile, los sobrevivientes de la dictadura de Pinochet y sus descendientes. No se trata de identificar justicia con memoria, sino que a menudo hacer justicia significa también hacer justicia a la memoria. La justicia fue, a lo largo de todo el siglo XX –al menos luego de Nuremberg o desde el caso Dreyfus- un momento importante en la formación de una conciencia histórica colectiva. La imbricación de la historia, de la memoria y de la justicia está en el centro de la vida colectiva. El historiador puede operar las distinciones necesarias pero no puede negar esa imbricación; debe asumirla, con las contradicciones que se derivan de ella. Charles Péguy tuvo la intuición de ello durante el caso Dreyfus, cuando escribió que "el historiador no pronuncia juicios judiciales; no pronuncia juicios jurídicos; se podría decir: casi no pronuncia juicios históricos; constantemente elabora juicios históricos; está en perpetuo trabajo"[181]. Podríamos ver aquí una profesión de relativismo; en realidad, es el reconocimiento del carácter inestable y provisorio de la verdad histórica que, más allá del establecimiento de los hechos, contiene su parte de juicio, indisociable de una interpretación del pasado como problema abierto antes que como inventario clausurado y definitivamente archivado.

[181] Charles Péguy, "Le jugement historique", (*Œuvres*, vol. I, "La Pléiade" Gallimard, Paris, 1987, p. 1228. Este texto está incluido en F. Hartog, J. Revel (eds), ***Usages politiques du passé***, op. cit., p. 184.

IV. Usos políticos del pasado

La memoria de la Shoah como religión civil

¿Puede hacerse un uso crítico de la memoria? Las conmemoraciones del sexagésimo aniversario de la liberación del campo de Auschwitz nos ofrecen, desde este punto de vista, abundante material para la reflexión. La amplitud de esas conmemoraciones, de las que participaron decenas de jefes de Estado, es notable. Sin lugar a dudas, revela el lugar que ocupa el genocidio de los judíos en nuestro paisaje memorial de este comienzo del siglo XXI, su integración en nuestra conciencia histórica. Las diferencias entre estas conmemoraciones y las del cincuentenario son reveladoras. Mucho más modestas, aquellas habían estado marcadas por el temor al olvido. La reciente reunificación de Alemania provocaba interrogaciones legítimas en cuanto al lugar que la memoria de los crímenes nazis ocuparía en un país que había alcanzado una nueva "normalidad" y, decían algunos, se había liberado de sus fantasmas. Se temía que el fin de esa división –especie de recuerdo permanente del pasado y del nazismo según Günter Grass, uno de los más encarnizados críticos de la reunificación- se convirtiera en el pretexto de un nuevo rechazo. Hoy, debemos admitir que ese rechazo no ocurrió, que la memoria del nazismo, aunque siempre conflictiva, permanece viva tanto en Alemania como en el resto del mundo occidental. El temor al olvido ya no existe. Si hay temor, éste reside sobre todo, como muchos comentadores lo han señalado, en los efectos negativos de un "exceso de memoria". En resumen, el riesgo no consiste en olvidar la Shoah, sino en hacer un mal uso de su memoria, en embalsamarla, en encerrarla en los museos y en neutralizar el potencial crítico, o peor aún, en hacer un *uso apologético* del actual orden del mundo.

No creo haber sido el único que sintió cierto malestar al ver las imágenes de Dick Cheney, Tony Blair y Silvio Berlusconi en Auschwitz. Su presencia parecía enviarnos un mensaje tranquilizador, pero en el fondo apologético, que consiste en ver al nazismo como una legitimación *en negativo* del Occidente liberal considerado como el mejor de los mundos posibles. El Holo-

causto funda así una especie de teodicea secular que consiste en rememorar el mal absoluto para convencernos de que nuestro sistema encarna el bien absoluto. En los días siguientes, durante una emisión de radio con mucha audiencia de la mañana del domingo, un politólogo francés repitió varias veces que "Auschwitz no era Guantánamo". Auschwitz no es Guantánamo: esta insistencia en señalar un hecho evidente e incontestable provoca un interrogante. Pareciera que, para algunos, la conmemoración de la liberación del campo de Auschwitz sería una buena ocasión para mostrar que, en el fondo, Guantánamo no es tan grave. No se trata de poner en igualdad Auschwitz y Guantánamo, sino antes bien de preguntarse si, luego de Auschwitz, podemos tolerar Guantánamos y Abu Ghraibs, si no hay cierta indecencia en el hecho de que sean precisamente los responsables de Guantánamo y de Abu Ghraib quienes nos representan en una ceremonia dedicada a las víctimas del nazismo. Por no hablar de Putin, el verdugo de los chechenos, que logró la hazaña, en su alocución en Auschwitz, de no pronunciar jamás la palabra "judíos". El problema ya se había planteado, unos diez años atrás, durante la guerra en la ex Yugoslavia. A quienes escandalizaba la comparación entre Milosevic y Hitler, sin dudas excesiva, Marek Edelman, uno de los últimos sobrevivientes de la insurrección del gueto de Varsovia, les replicaba que Srebrenica era para él una "victoria póstuma de Hitler"[182].

Sería sin dudas más fructífero tomar a las conmemoraciones del sexagésimo aniversario de la liberación de Auschwitz para iniciar una reflexión crítica sobre el presente, intentando responder a los interrogantes que la memoria de los campos nazis formula a nuestras sociedades. Horkheimer y Adorno, los maestros de la Escuela de Frankfurt, habían intentado este ejercicio, justo luego de la guerra. A contracorriente de la entonces visión dominante que interpretaba al nazismo como la expresión de una recaída de la civilización en la barbarie, veían allí el fin de una dialéctica negativa que había trasformado a la razón de instrumento emancipador en instrumento de dominación y al progreso técnico e industrial en regresión humana y social. Adorno definía el Holocausto como la expresión de "una barbarie que se inscribe en el propio principio de la civilización"[183]. Contra la tendencia tranquilizadora de ver al nazismo como una legitimación *en negativo* del Occidente liberal, estos filósofos lanzaron una advertencia severa. El totalitarismo nació en el seno de la propia civilización, es su hijo. Esta civilización

[182] Entrevista a Marek Edelman por Pol Mathil, *Le Soir* del 19 de abril de 2003.

[183] Theodor W. Adorno, "Erziehung nach Auschwitz", *Stichworte, Kritische Modelle 2*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1969 (trad. fr. "Éduquer après Auschwitz" (1966), in *Modèles critiques*, Payot, Paris, 1984, p. 205.)

sigue siendo la nuestra y aún vivimos en un mundo en el que Auschwitz delimita un horizonte de posibilidad, aunque su violencia pueda tomar otras formas u otros blancos.

Podemos comprender a Habermas, cuando escribe que solamente "después y gracias a Auschwitz (*nach und durch Auschwitz*)" Alemania integró el Occidente[184]. Es en efecto bajo el impacto del genocidio de los judíos que Alemania inició una ruptura con su autopercepción tradicional como comunidad étnica (exclusivamente fundada sobre el derecho de sangre) y comenzó a redefinir su identidad según las líneas de una comunidad política, como una nación de ciudadanos. Hay allí una consecuencia fructífera de la memoria del Holocausto. Pero el Occidente no se reduce al Estado de derecho y a la democracia liberal. El nazismo no se inscribe en la historia del Occidente únicamente como expresión extrema de la contrailustración. Su ideología y su violencia condensaban varias tendencias presentes en Europa desde el siglo XIX: el colonialismo, el racismo y el antisemitismo moderno. Era un hijo de la historia occidental. La Europa liberal del siglo XIX fue su incubadora.

El problema que se plantea es entonces el de la relación de la Shoah con el proceso de civilización. El Holocausto implicaba el monopolio por parte del Estado de la violencia que Norbert Elias y Max Weber, siguiendo los pasos de Hobbes, habían interpretado como un vector de pacificación de la sociedad y, por consiguiente, como una conquista del proceso de civilización. En su puesta en escena, este genocidio suponía las estructuras constitutivas de la civilización moderna: la técnica, la industria, la división del trabajo, la administración burocrático-racional. La técnica industrial permitió la producción en serie de la muerte. En resumen, la fórmula convencional –que Auschwitz funcionaba como una fábrica productora de muerte- no implica de ninguna manera que toda fábrica sería un campo de exterminio en potencia, pero provoca un cuestionamiento sobre la normalidad de nuestras sociedades modernas y sobre su compatibilidad con la violencia totalitaria que, lejos de suprimir esta normalidad, la supone y la utiliza. Luego de haber constatado que "el Holocausto no traicionaba el espíritu de la modernidad", el sociólogo Zygmunt Bauman señaló que "las condiciones propicias para la perpetración del genocidio son especiales pero en lo absoluto excepcionales.

[184] Jürgen Habermas, "Conscience historique et identité post-traditionnelle", *Écrits politiques, op. cit.*, p. 294. [Hay traducción al español: *Ensayos Políticos*, Barcelona, Edicions 62, 1988.
(n. de t.)]

Raras, pero no únicas [...]. En lo que a la modernidad respecta, el genocidio no es ni una anomalía ni una disfunción"[185].

Pensar la relación de Auschwitz con la modernidad occidental puede conducir a volver a poner en duda lo que consideramos "normal". Las zonas de espera en donde se retiene a los extranjeros en situación irregular y los solicitantes de asilo –estas zonas proliferaron en Europa en el trascurso de estos últimos años- sin duda no son comparables con los campos nazis. Sin embargo poseen, en el seno de nuestras sociedades democráticas, ciertos trazos esenciales que definen el paradigma del campo de concentración, es decir, según Giorgio Agamben, "un espacio que se abre cuando el estado de excepción comienza a convertirse en la regla"[186]. Son, en efecto, espacios anómicos en los que todo es posible, no porque fueran concebidos como lugares de destrucción sino porque se trata de *lugares de no-derecho*. Las personas que son internadas allí corresponden a la definición del "paria" que daba Hannah Arendt: un fuera de la ley, no porque habría transgredido la ley, sino porque no hay ninguna ley que pueda reconocerlo y protegerlo. Individuos, agregaba al evocar a los apátridas, "superfluos" frente a la mirada de la comunidad de las naciones. El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados contabiliza cincuenta millones en el mundo hoy. Varias decenas de miles se internan cada año en los países de la Unión europea, invisibles, como presencias "metafóricamente inmateriales"[187]. Hay un fragmento en *Los orígenes del totalitarismo*, que no podemos leer hoy sin pensar en la actualidad: "Antes de hacer funcionar las cámaras de gas, los nazis habían cuidadosamente estudiado la cuestión y habían descubierto para su gran satisfacción que ningún país reclamaría a esa gente. Lo que hay que saber es que una condición de absoluta privación de los derechos había sido creada mucho antes que el derecho a la vida fuera contestado."[188]

Pero hay también *otra* memoria de Auschwitz. En la época en que el genocidio judío estaba ausente del discurso oficial, su recuerdo alimentaba una reflexión y un compromiso que no tenían nada de conformista. En Fran-

[185] Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge, 1989, p. 114 (trad. fr. *Modernité et Holocauste*, La Fabrique, Paris, 2002, pp. 191-192). [Hay traducción al español: *Modernidad y Holocausto*, Barcelona, Sequitur, 1997. (n. de t.)]

[186] Giorgio Agamben, "Qu'est-ce qu'un camp?", in *Moyens sans fin*, Rivages, Paris, 2002, p. 49. [Hay traducción al español: *Medios sin fin*, Valencia, Pre-textos, 2001. (n. de t.)]

[187] Federica Sossi, "Témoigner de l'invisible", in Catherine Coquio (ed.), *L'Histoire trouée. Négation et témoignage*, L'Atalante, Nantes, 2003, p. 398.

[188] Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Quarto-Gallimard, Paris, 2002, p. 598.

cia, la memoria de Auschwitz y de Buchenwald fue un incentivo poderoso para las movilizaciones contra la guerra de Argelia. La Francia colonial que oprimía, torturaba y mataba, evocaba recuerdos para todos aquellos que, algunos años antes, habían luchado contra la ocupación alemana. Alain Resnais dirigía *Noche y Niebla* en 1955, como un recuerdo de la historia. Dando testimonio en 1960 en el juicio contra Francis Jeanson, juzgado por haber creado en Francia una red de apoyo al FLN, Pierre Vidal-Naquet comparaba los asesinatos cometidos en Argelia por parte del ejército francés con las cámaras de gas de Auschwitz donde habían muerto sus padres. Ciertamente la comparación era exagerada, como de hecho lo reconoció en sus memorias[189]. Hoy posiciones semejantes suscitarían la cólera de los "guardianes del Templo" de la memoria del Holocausto. Revelan un paisaje memorial y político muy diferente del nuestro, y también los límites de la historiografía (en el sentido más tradicional del término), en una época en la que la distinción entre campos de concentración y campos de exterminio estaba lejos de ser clara. Pero revelan también la presencia de un recuerdo aún reciente, vívido, caliente, que actuaba como una incitación muy poderosa a luchar contra las injusticias y las opresiones del presente. Este recuerdo inspiraba la elección de varios signatarios del "Manifiesto de los 121" a favor de la insumisión en Argelia y será evocado en los juicios de la época. Para el trotskista holandés Sal Santen, sobreviviente de los campos nazis luego condenado en 1960 por haber participado en la creación de una fábrica de armas clandestina para el FLN, no quedaba duda de que el compromiso anticolonialista sólo prolongaba el antifascismo. La comparación entre crímenes nazis y violencias coloniales atravesaba los escritos de Frantz Fanon e incluso las declaraciones del tribunal Russell sobre Vietnam.

La memoria de Auschwitz, subterránea aunque activa, es de igual modo una clave indispensable para explicar el antifascismo del movimiento estudiantil y de la izquierda revolucionaria luego de 1968. Este sustrato de la memoria colectiva, en aquella época oculto en el discurso oficial, podía por momentos reaparecer en la superficie como durante la expulsión de Daniel Cohn-Bendit por parte del general De Gaulle, lo que hizo que salieran a las calles decenas de miles de jóvenes que gritaban "Todos somos judíos alemanes". Ese slogan poseía entonces una fuerza liberadora cuyo alcance hoy es difícil comprender en su totalidad.

En Alemania, luego del silencio de la era Adenauer, la memoria de Auschwitz debía resurgir, desde los años sesenta, como motor de la protesta

[189] Pierre Vidal-Naquet, *Mémoires II. Le Trouble et la lumière*, La Découverte-Seuil, Paris, 1998, p. 107.

estudiantil. Una nueva generación pedía explicaciones a la que la había precedido, cuestionaba el pasado alemán y denunciaba los lazos que unían la nueva Alemania de Bonn con el Tercer Reich. No se trataba con seguridad de idealizar esta revuelta o de esconder sus límites o ambigüedades. Varios analistas subrayaron los residuos de un nacionalismo con rasgos antisemitas que estaba latente en la virulencia del antisionismo, del antiimperialismo y del antiestadosunidismo de la izquierda antiparlamentaria[190]. Lo que no debería impedir que se viera esa revuelta fue el punto de partida de todas las querellas de los decenios siguientes alrededor del "pasado que no quiere pasar" y de la formación de una conciencia histórica nueva cuya memoria de los crímenes nazis constituye un elemento central.

Esta rememoración encuentra una ilustración literaria notable, en 1975, en *W o el recuerdo de infancia* de Georges Perec. Esta novela se articula alrededor de un doble relato, el de una memoria y el de una ficción política inspirada en la actualidad: por un lado sus recuerdos de huérfano, hijo de judíos polacos inmigrados en Francia, deportados y exterminados en Auschwitz; por el otro, la crónica de una sociedad totalitaria, *W*, situada en América Latina, organizada como un sistema totalitario fundado sobre el principio de la competencia deportiva y que culmina en la masacre. Esta novela termina con las siguientes palabras "He olvidado las razones que, a los doce años, me han hecho elegir Tierra del Fuego para instalar allí W: los fascistas de Pinochet se han encargado de dar a mi fantasía una última resonancia; varios islotes de Tierra del Fuego son hoy campos de deportación."[191]

Pero podemos encontrar ejemplos recientes de un buen uso de la memoria del Holocausto. Por ejemplo el del africanista Jean-Pierre Chrétien que publicó en abril de 1994 un artículo en *Libération* en el que denunciaba los crímenes de un "nazismo tropical" en Ruanda[192]. Desde un punto de vista analítico, este concepto no parece muy pertinente en la medida en que asimila dos genocidios, el de los tutsi y el de los judíos, muy diferentes por sus contextos, por la naturaleza de los regímenes políticos que los concibieron y por los medios con los que fueron perpetrados. Desde el punto de vista del uso público de la historia, en cambio, este concepto ha sido muy bien elegido. En abril de 1994, mientras que la opinión pública parecía entonces ampliamente incrédula o indiferente respecto de las masacres que los medios

[190] Véase Dan Diner, *Verkehrte Welten*, Eichborn, Frankfurt/M, 1993.

[191] Georges Perec, *W ou le Souvenir d'enfance*, Gallimard, Paris, 1975, p. 220. [Hay traducción al español: *W o el recuerdo de la infancia*, Santiago de Chile, Lom, 2005. (n. de t.)]

[192] Jean-Pierre Chrétien, "Un nazisme tropical", Libération, 26 de abril de 1994.

caracterizaban a menudo como "conflictos tribales", hablar de "nazismo tropical" tenía un sentido, el de apoyarse sobre la conciencia histórica del mundo occidental, en la que la Shoah ocupa hoy un lugar central, para atraer la atención sobre el genocidio en curso. Se trataba de mostrar que Ruanda estaba viviendo una tragedia tan grave como la Shoah y que había que reaccionar para intentar impedirla. Desde un punto de vista ético-político, la noción de "nazismo tropical" estaba perfectamente justificada. Desgraciadamente, es más fácil conmemorar los genocidios, sobre todo cuando ocurrieron decenas de años atrás, que impedirlos.

El eclipse de la memoria del comunismo

En *El spleen contra el olvido*, Dolf Oehler demostró hasta qué punto la cultura francesa del Segundo Imperio estuvo acosada por la memoria de junio de 1848, en una sociedad que trataba por todos los medios de exorcizar el recuerdo de esta revuelta que se convirtió en casi innombrable[193]. Hoy sucede algo análogo. La idea de revolución está criminalizada, automáticamente reducida a la categoría de "comunismo" y de esa forma archivada en el capítulo "totalitarismo" de la historia del siglo XX. Se la asimila al Terror y el Terror se reduce al cumplimiento coherente de una ideología criminal[194]. El capitalismo y el liberalismo parecen haberse convertido nuevamente en el destino ineluctable de la humanidad, como había sido descrito por Adam Smith en la época de la Revolución Industrial y por Tocqueville luego de la Restauración. Este diagnóstico no designa un nuevo orden en construcción, del que apenas percibiríamos los rasgos, sino un sistema social y político presentado como la única respuesta posible a los horrores del siglo XX. El contraste choca con el paisaje memorial del siglo que ha finalizado. En los momentos más oscuros de la "era de los extremos", cuando una guerra destructiva sacudía al viejo mundo y lo hacía parecerse a un cuadro de El Bosco, cuando se expandía el sentimiento de que la humanidad estaba al borde del abismo y de que la civilización corría el riesgo de sufrir un eclipse definitivo, el comunismo aparecía, para millones de hombres y mujeres, como una alternativa por la que valía la pena luchar. En la idea de comunismo había con seguridad un porcentaje de ilusión, de mistificación y de ceguera del que sólo una minoría, entre sus defensores, tenía conciencia.

[193] Dolf Oehler, *Le Spleen contre l'oubli. Juin 1848. Baudelaire, Flaubert, Heine, Herzen*, Payot, Paris, 1996.

[194] Véase Sophie Wahnich, *La Liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*, La Fabrique, Paris, 2003.

Se había arraigado sin embargo fuertemente en la sociedad, en la cultura y en la esperanza de las clases populares. Comunismo era una palabra portadora de múltiples significados. Significaba tomar entre las manos el propio destino, emanciparse, luchar contra el fascismo, contra la injusticia, contra la opresión, construir una sociedad de iguales. Remitía también a realidades más oscuras: el avance "liberador" del Ejército Rojo, la disciplina, la razón del Partido, el culto a Stalin. Aspiraciones libertarias, cálculos maquiavélicos y amenazas totalitarias se codeaban en una dialéctica histórica que la "era de los extremos" había llevado a su paroxismo. En Francia y en varios países del oeste europeo, la memoria del comunismo es antes que nada la de una "contrasociedad"[195] –cuartel, iglesia y comunidad fraterna a la vez- que hoy ya no existe. Si las sombras y las contradicciones que esta idea de comunismo escondía son hoy en día muy visibles, si sus ilusiones han sido destruidas, hay que reconocer *también* que su horizonte de esperanza ha desaparecido. Los movimientos de masas más radicales ya no se atreven a reclamarlo ni a reivindicarlo. Los zapatistas mexicanos no hablan de comunismo sino de dignidad y de justicia. Las fuerzas que se movilizaron en el transcurso de estos últimos años contra la mundialización neoliberal, de Seattle a Génova, tienen ideas muy claras sobre lo que no quieren –un mundo cosificado y transformado en mercancía-, pero no se atreven a proponer un modelo alternativo de sociedad. Los estudiantes chinos reunidos en la plaza Tian An Men en 1989 no reivindicaban, como en Praga en 1968, un "socialismo con rostro humano", sino libertad y democracia. En los países de Europa central, son varios los que, luego de haber luchado por un socialismo auténtico, se convirtieron en responsables no sólo del regreso a la democracia, sino también de la restauración del capitalismo.

Introducido en la conciencia histórica del mundo occidental desde fines de los años setenta como un acontecimiento central del siglo XX, el recuerdo de los campos de la muerte nazis se entretejió, luego de la caída del muro de Berlín y el desmoronamiento del imperio soviético, con la memoria del "socialismo realmente existente". Se convirtieron en indisociables uno del otro, como los íconos de una "era de tiranos" definitivamente acabada[196]. La elaboración de la memoria del pasado fascista y nazi, entablada desde

[195] Véase Marie-Claire Lavabre, *Le fil rouge. Sociologie de la mémoire communiste*, Presses de la Fondation des Sciences Politiques, Paris, 1994. El concepto de "contrasociedad" fue forjado por Annie Kriegel. *Communismes au miroir français*, Gallimard, Paris, 1974, p. 183.

[196] La fórmula le pertenece a Klaus Hildebrand, "Das Zeitalter der Tyrannen", *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der Nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Piper, München, 1987, pp. 84-92.

algunos decenios en varios países europeos, se interrelacionó con el fin del comunismo. La conciencia histórica del carácter asesino del nazismo ha servido de parámetro para medir la dimensión criminal del comunismo, rechazado en bloque –incluidos regímenes, movimientos, ideologías, herejías y utopías- como una de las caras de un siglo de barbarie. La noción de totalitarismo, anteriormente guardada en los estantes menos frecuentados de las bibliotecas de la Guerra Fría, conoció un regreso espectacular como clave de lectura más apta, o incluso como la única capaz de descifrar los enigmas de una época de guerras, de dictaduras, de destrucciones y de masacres[197]. Una vez decapitado el monstruo totalitario con cabeza de Jano, Occidente conoció una nueva juventud, casi una nueva virginidad. Si el nazismo y el comunismo son los enemigos irreductibles de Occidente, este último deja de ser la cuna para convertirse en la víctima, y el liberalismo se erige como su redentor. Esta hipótesis se expresa de diferentes maneras, de las más vulgares a las más nobles. La versión vulgar es la del filósofo del Departamento de Estado estadounidense Francis Fukuyama, para quien la democracia liberal designa, en el sentido hegeliano del término, "el fin de la Historia", lo que implica la imposibilidad de concebir un mundo que sea a la vez diferente y mejor que el mundo actual[198]. La versión noble es la de François Furet. Al señalar, en *El pasado de una ilusión,* que "ni el fascismo ni el comunismo fueron los signos inversos de un destino providencial de la humanidad"[199], Furet da a entender que este destino providencial sólo existe en la representación de su enemigo común: el liberalismo.

Luego de haber asimilado el movimiento y los aparatos políticos, la revolución y el régimen, sus utopías y su ideología, los soviets y la checa, los historiadores de la nueva Restauración se propusieron condenar en bloque al comunismo como una ideología y una práctica intrínsecamente totalitarias. Liberada de toda dimensión liberadora, su memoria fue clasificada en los archivos del siglo de los tiranos.

Ciertamente, el siglo XX suscitó una interrogación mayor en cuanto al diagnóstico de Marx sobre el rol del proletariado como liberador de la humanidad. La Revolución Rusa (y las que han seguido sus huellas) engendró

[197] Para una historia de este concepto, véase Enzo Traverso (ed.), *Le Totalitarisme. Le XX siècle en débat,* Seuil, Paris, 2001.

[198] Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, Paris, 1993.

[199] François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée de communisme au XX siècle,* Laffont-Calmman-Lévy, Paris, 1995, p. 18. [Hay traducción al español: *El pasado de una ilusión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. (n. de t.)]

un régimen totalitario. Todo aquello contra lo cual, desde Babeuf y Marx, el comunismo se había sublevado –la opresión, la desigualdad, la dominación– se convirtió rápidamente en su condición normal de existencia. La violencia "comadrona" de la Historia se institucionalizó como su modo de funcionamiento. El aparato concebido como medio se convirtió en su propio fin, un fetiche que exigía su conjunto de víctimas sacrificables. El movimiento que había prometido la emancipación del trabajo, finalmente arrancado de su forma capitalista, dio lugar a un sistema de alienación y de opresión.

El comunismo, tal como lo conocimos bajo sus formas históricas concretas luego de 1917, ha sido engullido junto con el siglo que lo había creado. Luego de una época de guerras y genocidios, de fascismo y de estalinismo, el socialismo sólo subsiste, como en sus orígenes, bajo su forma utópica. Pero esta utopía está hoy en día pesadamente sobrecargada con el peso de la historia que la transforma, según las inspiradas palabras de Daniel Bensaïd, en una "apuesta melancólica"[200]. Se carga de un sentimiento agudo de las derrotas sufridas, de las catástrofes aún posibles, y ese sentimiento se convierte en el verdadero hilo rojo que teje la continuidad de la historia como historia de los vencidos.

A diferencia de Marx, que definía las revoluciones como las "locomotoras de la Historia", Benjamin las interpretaba como el "freno de emergencia" que podía detener el curso del tren hacia una catástrofe eternamente renovada y quebrar el *continuum* de la historia[201]. La metáfora de Marx permanecía prisionera de la mitología del progreso cuyas vías, expresión de la sociedad industrial, imagen del poder y de la velocidad, habían sido el símbolo durante todo el siglo XIX. Luego de los raíles de Birkenau, luego de las vías férreas que construyeron los *zeks* en los goulags de Siberia, las locomotoras ya no evocan la revolución.

Ya no estamos en medio de la tormenta, como nuestros ancestros del período de entreguerras. Vivimos, al menos provisoriamente, en un paisaje *poscatastrófico,* resguardados de las calamidades que afligen a otras regiones del planeta. Y con la catástrofe se alejó su corolario, la revolución. Puesto que su "campo de experiencia" se aleja de nosotros como un pasado cumplido, su "horizonte de expectativa" se ha vuelto invisible[202]. No sabemos si

[200] Daniel Besaïd, *Le Pari mélancolique. Métamorphoses de la politique, politique des métamorphoses*, Fayard, Paris, 1997

[201] Walter Benjamin, "Einbahnnstrasse", *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1977, Bd. I, 3, p. 1232.

[202] Véase Rainhert Koselleck, "'Champ d'expérience' et 'horizon d'attente'; deux catégories historiques", *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Éditions

el comunismo podrá reconvertirse un día en un "horizonte de expectativa", en una "utopía concreta", como lo definía Ernst Bloch. Lo que es seguro es que su campo de experiencia se eclipsó con nuestro paisaje memorial y que aún espera su anamnesis.

Desde este punto de vista, la memoria del comunismo conoció una parábola análoga a la de otros movimientos emancipatorios. Como lo subrayaron varios historiadores, Mayo de 1968 ya no evoca, en el imaginario colectivo, la huelga general más grande de la historia francesa, sino el rito de pasaje hacia una sociedad individualista y el momento de formación de una nueva elite "liberal-libertaria". La analogía más chocante es sin duda la del anticolonialismo, cuya memoria pública conoció un eclipse casi total. Una revuelta gigantesca de los pueblos colonizados contra el imperialismo ha sido olvidada, envuelta por otras representaciones del "Sur" del mundo, acumuladas a lo largo de tres decenios: en primer lugar la de los osarios de Camboya y Ruanda, luego la de las "guerras humanitarias", finalmente la del terrorismo islámico, cuyos portavoces sustituyeron la imagen del guerrillero. Los excolonizados no han adquirido aún el estatuto de sujetos históricos, simplemente se transformaron en "víctimas", objeto de salvación de los países desarrollados que continúan cumpliendo, como en el siglo XIX, su "misión civilizadora", hoy envuelta en el manto ideológico de los "derechos humanos". Así, sepultado, el recuerdo del comunismo y del anticolonialismo como movimientos emancipatorios, como experiencia de constitución de los oprimidos en sujetos históricos, subsiste como memoria escondida, a veces como *contramemoria* opuesta a las representaciones dominantes.

---

de l'EHESS, Paris, 1990, pp. 307-329. Sobre el futuro de la idea de comunismo, véanse sobre todo las reflexiones de Perry Anderson, "The Ends of History", *A Zone of Engagement*, Verso, London, 1992.

V. Los dilemas de los historiadores alemanes

La desaparición del fascismo

Alemania constituye un laboratorio interesante para estudiar la interacción entre la memoria del nazismo y la escritura de su historia. En ese país, la emergencia de una conciencia histórica del genocidio de los judíos coincidió con la desaparición de la noción de "fascismo" del campo historiográfico. Son muy pocos los historiadores que se comprometieron con un análisis comparado de los fascismos[203], poquísimos los que hoy aceptan considerar al fascismo como un fenómeno de alcance europeo. Se trata esencialmente de algunos sobrevivientes de la historiografía alemana del Este, luego de la "puesta en vereda" que siguió a la reunificación en el seno del mundo académico. La propia noción de fascismo, más allá del Rin, parece constituir una especie de tabú. El fenómeno no es nuevo. Ya Timothy Mason, un gran investigador que puso a la historia comprada de los fascismos en el centro de su obra, lo había percibido en 1988. En un artículo significativamente titulado "Whatever happened to 'fascism'?", señalaba una tendencia que se acentuó en el transcurso del siguiente decenio: la desaparición, en la historiografía alemana, del concepto de fascismo[204].

Los últimos veinte años estuvieron marcados, en Alemania, por cinco grandes debates, algunos exclusivamente internos a la disciplina, y otros proyectados hacia el exterior, hasta convertirse en grandes debates de la sociedad. El primero es la "querella de los historiadores" (*Historikerstreit*), que polarizó entre 1986 y 1987 la atención de los medios de comunicación, con un impacto considerable por fuera de las fronteras alemanas. Luego, al año siguiente, la correspondencia entre Martin Broszat y Saul Friedländer, que no traspasó el umbral de las revistas y publicaciones especializadas, pero

[203] Wolfgang Schieder, *Faschismus als soziale Bewgung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983.

[204] Tim Mason, "Whatever happened to 'Fascism'?", *Nazism, Fascism and the Working Class. Essays by Tim Mason*, Cambridge University Press, 1995, pp. 323-331.

que constituye una reflexión metodológica de gran importancia. En 1996, la controversia alrededor del libro de Daniel J. Goldhagen sobre los "verdugos voluntarios de Hitler" causó estragos, con fuertes repercusiones sobre la escena internacional. Finalmente las polémicas, exclusivamente internas a la disciplina histórica y puramente "germano-alemana", suscitadas por el *Historikertag* de 1998, han tenido una continuación en los altercados alrededor de una exposición itinerante sobre los crímenes de la Wehrmacht.

Primer debate, entonces, el *Historikerstreit*, disparado en 1986-1987 por las tesis de Ernst Nolte sobre el pasado alemán "que no quiere pasar". Su interpretación del nazismo como reacción a la Revolución Rusa y sobre todo su visión del genocidio de los judíos como "copia" de un "genocidio de clase" perpetrado por los bolcheviques fueron objeto de polémicas muy conocidas. Jürgen Habermas fue el principal antagonista de Nolte, a quien acusó de haber encontrado una manera cómoda de "liquidar los daños", de "normalizar" el pasado y de disolver la responsabilidad histórica heredada de los crímenes del nacionalsocialismo[205].

El segundo debate ocurrió un año después, al resguardo de las novelas de la prensa cotidiana y de las pantallas de televisión: fue un debate metodológico destinado a tener un muy fuerte impacto en los campos de la investigación. Publicada casi simultáneamente en alemán y en inglés, la correspondencia ya mencionada entre Martin Broszat y Saul Friedländer abordaba la espinosa cuestión de la posibilidad y de los límites de una historización del nazismo, y revelaba a la vez la fecundidad del diálogo y las diferencias de acercamiento que se desprendían de dos observaciones diferentes: la de un historiador alemán y la de un historiador judío[206]. Hay que señalar este distanciamiento, que constituye uno de los aspectos centrales de su correspondencia, no para "etnicizar" el debate sino para recordar las perspectivas epistemológicas diferentes que hacen a la "posición" del historiador (lo que Karl Mannheim hubiera llamado su *Standort*)[207], es decir, su inserción en un contexto social, político, cultural, nacional, memorial específico[208].

[205] Ernst Nolte, "Vergangenheit, die nicht vergehen will", y Jürgen Habermas, "Ein Art Schadensabwicklung", *Historikerstreit*, Piper, München, 1987, pp. 39-47 y 62-76.

[206] Martin Broszat, Saul Friedländer, "Um die 'Historisierung des National-sozialismus'. Ein Briefwechsel", *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 1988, n° 36 (tr. fr. "Sur l'historisation du national-socialisme. Échange de lettres", *Bulletin trimestriel de la Fondation Auschwitz*, 1990, n° 24, pp, 43-86).

[207] K. Mannheim, *Ideologie, und Utopie* (1929), Verlag Schulte & Bulmke, Frankfurt/M. 1969. pp. 130-131.

[208] Véase Ulrich Herbert, "Deutsche und jüdische Geschichtsschreibung über den Holocaust", in M. Brenner, David N. Myers (Ed.), *Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen,*

Tercer debate: a mediados de los años noventa, la obra del politólogo estadounidense Daniel Goldhagen suscitó, mucho más allá de los ambientes universitarios, un vasto debate público sobre la relación de la sociedad alemana con el régimen nazi y sobre el grado de implicancia de los alemanes "ordinarios" en la puesta en obra de sus crímenes. Si la hipótesis de Goldhagen, que apuntaba a presentar el genocidio judío como un "proyecto nacional" alemán, fue objeto de sólidas críticas por parte de la mayoría de los historiadores, fue también un momento importante en la confrontación de la Alemania reunificada con el pasado nazi y en la formación de una conciencia histórica, especialmente entre los jóvenes, en el centro de la cual se inscribe la memoria de Auschwitz[209]. La aproximación funcionalista, que veía en los crímenes del nazismo el producto de una máquina asesina, impersonal y casi anónima, fue poderosamente sacudido por Goldhagen que puso el acento sobre la participación activa de los alemanes en esos crímenes, desplazando la atención de los campos de exterminio a las ejecuciones masivas de las unidades especiales de los SS (los *Einsatzgruppen*), batallones de policía y del ejército.

Cuarto debate: en 1998, el tradicional encuentro de historiadores alemanes, que se lleva a cabo cada dos años, estuvo marcado por los animados debates que se referían al pasado de su disciplina. El compromiso, incluso la adhesión abierta al régimen nazi de ciertos mascarones de proa de la historiografía de la posguerra -como Werner Conze y Theodor Schieder, los antiguos maestros de varios investigadores que hoy dominan la disciplina- fue objeto de revelaciones y de críticas muy severas[210]. Este congreso trazó el perfil de una nueva generación -en el sentido histórico y no simplemente cronológico del término, según la definición de Mannheim- surgida en el transcurso de la última década. (A veces incluso mucho antes, especialmente en el caso de uno de los portavoces de la ola contestataria, Götz Aly[211].) Era de cierto

Positionen, Kontroversen. C.H. Beck, München, 2003, pp. 247-258. Este postulado se halla en el centro de la reconstrucción de la trayectoria de la historiografía de Alemania del Oeste por Nicolas Berg, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung*, Wallstein, Berlin, 2003.

[209] Daniel J. Goldhagen, *Les Bourreaux volontaires de Hitler, op. cit.* Véase sobre esta cuestión Enzo Traverso, "La Shoah, les historiens et l'usage public de l'histoire", *L'Homme et la societé*, 1997/3, n° 125, pp. 17-26.

[210] Véase Winfried Schulze, Otto G. Oexle, (Ed.), *Deutsche Historiker im Nationalsozialismus*, Fischer, Frankfurt/M, 1999. Por un balance de conjunto, véase Marina Cattaruzza, "*Ordinary Men*? Gli storici tedeschi durante il nazionalsocialismo", *Contemporanea*, 1999, II, n° 2, pp. 331-339.

[211] Edouard Husson, *Comprendre Hitler et la Shoah*, Presses universitaires de France, Paris, 2000, pp. 271- 272.

modo inevitable que luego de haber sido uno de los vectores privilegiados de la elaboración de una conciencia histórica y del surgimiento de un vasto debate de sociedad sobre el uso público de la historia, la comunidad de historiadores se viera obligada a dirigir su mirada hacia su propio recorrido y a proceder, muy honesta y por ende dolorosamente, a su autocrítica. Había allí una completa identificación entre juez e historiador, en un proceso en el que los historiadores se erigieron en jueces de sus ancestros y de su propia historia.

Quinto debate: la exposición sobre los crímenes de la Wehrmacht, organizada por el Institut für Sozialforschung de Hamburgo e inaugurada en 1995, tiene una larga y tormentosa historia cuya conclusión podríamos fijar en 2002[212]. Resultado de un importante trabajo de investigación, esta exposición quebró un lugar común anclado en la opinión pública alemana, según la cual el ejército no habría estado implicado en los crímenes del nazismo, y para la cual la responsabilidad recaería de manera casi exclusiva sobre los SS y la Gestapo. Apoyándose sobre un vasto material ilustrado de imágenes y documentos de la época, la exposición de Hamburgo mostraba, por el contrario, que el ejército había perpetrado numerosas masacres de poblaciones civiles en la Unión soviética -especialmente en Ucrania y en Bielorrusia- y en Serbia, y que había participado de la exterminación de los judíos. Había estado en el centro de una guerra de conquista y de exterminación contra el comunismo, los pueblos eslavos, los judíos y los gitanos, guerra que se había radicalizado frente a la resistencia y que había rápidamente tomado los rasgos de una guerra colonial y de una cruzada antisemita. Los millones de jóvenes soldados que habían prestado servicio bajo el uniforme de la Wehrmacht representaban al conjunto de la sociedad alemana, con la que mantenían contactos e intercambiaban informaciones. Mostrar la implicancia de la Wehrmacht en el genocidio de los judíos significaba entonces demoler el mito según el cual los alemanes "no sabían".

Las feroces polémicas suscitadas por esta exposición alcanzaron su punto culminante en 1999, cuando los detractores pudieron probar la presencia de algunos documentos falsos (cuatro fotos de crímenes del NKVD atribuidos por error a la Wehrmacht) e imponer su clausura. Luego del trabajo de una comisión de investigación independiente que rechazó cualquier alegato de falsificación y de manipulación, la exposición fue finalmente reabierta en 2002, expurgada de las fotos controversiales -una parte mínima dentro

[212] Véase Omer Bartov, "The German Exhibition Controversy. The Politics of Evidence", in O. Bartov, A. Grossmann, M. Nolan (eds.), *Crimes of War. Guilt and Denial in Twentieth Century*, The New Press, New York, 2002, pp. 43-60.

del conjunto de los documentos recopilados- y acompañada por un nuevo catálogo enriquecido con un importante aparato crítico[213].

Estas controversias presentan con seguridad características profundamente diferentes. Se trata respectivamente de tres grandes debates de sociedad que traspasaron ampliamente las fronteras de una disciplina científica (el *Historikerstreit,* el caso Goldhagen y la exposición sobre los crímenes de la Wehrmacht), de una reflexión metodológica sobre la interpretación de un pasado que elude los procedimientos tradicionales de la historización (la correspondencia Broszat-Friedländer), y finalmente de una crisis de identidad en el interior de una comunidad intelectual (el *Historikertag* de 1998). Sin embargo, al observarlas detenidamente, notamos que las tres primeras controversias, que también constituyen la premisa y la base sobre la que se desarrollaron las demás, giran alrededor de una misma cuestión: la *singularidad histórica* del nazismo y de sus crímenes[214]. El reconocimiento de esta singularidad es hoy el postulado implícito de la mayoría de las investigaciones alemanas sobre el nazismo. No se trata aquí de cuestionar esta singularidad, que podemos admitir perfectamente y que constituye en muchos aspectos una adquisición importante de la historiografía. Lo que merece resaltarse, en cambio, es su corolario, es decir, las consecuencias problemáticas, algunas veces inquietantes, que acompañaron a ese reconocimiento. En la primera fila de estas recaídas negativas, habría que inscribir precisamente la desaparición del concepto de fascismo.

Sobre esta cuestión crucial, pareciera que todos se alinearon silenciosa pero firmemente del lado de Karl Dietrich Bracher, el historiador liberal-conservador que siempre rechazó la noción de fascismo con la mayor coherencia posible. Desde hace más de cuarenta años, opone su visión "totalitarista" de la Alemania nazi a las diferentes teorías del fascismo, categoría que para él se aplica sólo a la Italia de Mussolini[215]. Algunos de sus discípulos como Hans-Helmut Knütter se niegan incluso a atribuir al fascismo el estatuto de concepto (*Begriff*), reduciéndolo a una simple "consigna" (*Schlagwort*), a una ideología y a una herramienta de propaganda[216]. Esta actitud no es

[213] Institut für Sozialforschung (ed.), *Verbrechen der Wehrmacht. Dimensionen des Vernichtungkrieges* 1941-1944, Hamburger Edition, Hamburg, 2002.

[214] Enzo Traverso, "La singularité d'Auschwitz. Problèmes et dérives de la recherche historique", in C. Coquio (ed.), *Parler des camps, penser les génocides*, Albin Michel, Paris, 1999, pp. 128-140.

[215] Karl- Dietrich Bracher, *Zeitgeschichtliche Kontroversen. Um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie,* Piper, München, 1976.

[216] Hans-Helmut Knütter, *Die Faschismus-Keule. Das letzte Aufgebot der deutschen Linken*, Ullstein, Frankfurt/M, 1993, p. 14.

nueva. Lo que es nuevo, en cambio, es que adhirieran a ella historiadores y politólogos provenientes de la izquierda, como Wolfgang Kraushaar o Dan Diner. El primero defiende ahora la idea de totalitarismo, que presenta como antinómica de la de fascismo (si la Alemania nazi es totalitaria, ya no puede ser fascista)[217]. El segundo publicó recientemente una ambiciosa e interesante tentativa de "comprensión" del siglo XX (*Das Jahrhundert verstehen*) en la que casi no recurre a la noción de fascismo[218]. El nacionalsocialismo aparece allí como un fenómeno exclusivamente alemán, completamente distinto e independiente del fascismo italiano, tanto en su contenido como en su forma, imposible de reducir a un fenómeno fascista de alcance europeo. En la mayoría de los casos, los historiadores que continúan utilizando la noción de fascismo son representantes de la Escuela Histórica de la antigua RDA, como Kurt Pätzold, de los marxistas como Reinhard Kühnl[219], o de los discípulos de izquierda de Nolte, como Wolfgang Wippermann[220]. Entre los grandes historiadores de la RFA, la única excepción es Hans Mommsen, que reconoce la pertinencia de este concepto incluso cuando no lo utiliza, en el seno de una obra imponente y sin dudas notable pero que sin embrago no se distingue por su comparativismo. Es significativo que la única obra hoy disponible en Alemania sobre los fascismos sea una traducción del polaco: *Schulen des Hasses*, de Jerzy W. Borejsza[221].

Otro signo revelador de esta mutación en el paisaje intelectual es el abandono de la noción de fascismo por parte de quien había contribuido en mayor medida a su difusión: Ernst Nolte. Célebre en el comienzo de los años sesenta gracias a un libro ambicioso en el que interpretaba el fascismo como un fenómeno europeo del que analizaba tres variantes principales -el régimen de Mussolini en Italia, el nacionalsocialismo alemán y la Acción francesa–, prefiere hoy calificar al nacionalsocialismo como totalitarismo, que intenta explicar en términos de una "histórico-genética"[222].

[217] Wolfgang Kraushaar, "Die auf dem linken Auge blinde Linke. Antifaschismus und Totalitarismus", *Linke Geisterfahrer. Denkanstösse für eine antitolitäre Linke*, Verlag Neue Kritik, Frankfurt/M, 2001, pp. 147-155.

[218] Dan Diner, *Das Jahrhundert verstehen. Ein universalhistorische Deutung*, Luchterhand, München, 1999.

[219] R. Kühnl, *Der Faschismus*, Distel, Berlin, 1998.

[220] W. Wippermann, *Faschismus-theorien. Die Entwicklung der Diskussion von den Anfang bis heute*, Primus Verlag, Darmstadt, 1995.

[221] Jerzy W. Borejsza, *Schulen des Hasses. Faschistische Systeme in Europa*, Fischer, Frankfurt/M, 1999.

[222] Ernst Nolte, *Le Fascisme dans son époque*, Julliard, Paris, 1970; su interpretación "histórico-genética" de totalitarismo se presenta en su correspondencia con François

La Shoah, la RDA y el antifascismo

En el origen de este "ostracismo" conceptual hay, por supuesto, varios factores. Podríamos subrayar al menos cuatro, ligados tanto a la evolución intrínseca de la investigación histórica como a una mutación del paisaje memorial de Alemania.

El primero corresponde a los límites hoy evidentes de las teorías clásicas del fascismo, especialmente las de inspiración marxista. Difícilmente puede hoy en día satisfacernos una explicación del nazismo como expresión, según la fórmula canónica, de los sectores más agresivos del gran capital y del imperialismo alemán, o incluso, en término más matizados, como el simple resultado de un cambio de las relaciones de fuerzas entre clases[223]. Los límites de esta lectura se reconocen hoy aunque, dicho sea de paso, las interpretaciones marxistas, poco frecuentadas en la actualidad, son a menudo mucho más ricas y complejas de lo que se piensa (los marxistas fueron de los primeros en hablar del fascismo en términos de totalitarismo, de policracia, de carisma, de psicología de masas, etcétera)[224]. La indiferencia frente a las bases de clase del nazismo corre el riego de conducir a un callejón sin salida tan grave como aquel al que conduciría una lectura del Estado hitleriano en términos rigurosamente "clasistas". Si nadie puede pretender seriamente que las cámaras de gas correspondían a un propósito del capitalismo monopolítico alemán, su implicancia en el sistema concentracionario nazi es incontestable, así como lo es el apoyo que las elites alemanas tradicionales brindaron al régimen nazi hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial.

El segundo factor remite a la importancia de las diferencias entre el fascismo italiano y el nacionalsocialismo, sobre todo en el plano ideológico. El antisemitismo, que ocupa un lugar central en la visión de mundo y en la política nazis, está ausente del fascismo hasta 1938, dieciséis años después de la llegada de Mussolini al poder. De un modo más general, las matrices culturales del fascismo italiano (la presencia en sus orígenes de un componente "de izquierda"), su exaltación del Estado "totalitario" (en

---

Furet, *Fascisme et communisme*, Plon, Paris, 1998. [Hay traducción al español: *Fascismo y comunismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1999. (n. de t.)]

[223] Para un balance de la historiografía de la RDA sobre el nazismo, véase Karl Heinz Roth, "Glanz und Elena der DDR-Geschichtswissenschaft ueber Faschismus und zweiten Weltkrieg", *Bulletin für Faschismus-und Weltkriegsforschung*, 2001, n° 17, pp. 66-72. Konrad Kwiet, "Historians of the German Democratic Republic on Antisemitism and Persecution", Leo Baeck Institute Yearbook, 1976, vol. 21, pp. 173-198.

[224] Véase David Beetham (ed.), *Marxist in face of Fascism. Writings by Marxists on Facism from the Inter-War Period*, Manchester University Press, 1983.

lugar de la *völkische Gemeinschaft*) e incluso su definición del nacionalismo (más espiritualista que biológica) revelan diferencias tan profundas con el nacionalsocialismo que una visión monolítica del fascismo como fenómeno homogéneo, cuyas variantes nacionales fueran sólo superficiales, se vuelve forzosamente discutible.[225]

Si estas lagunas y limitaciones objetivas han ciertamente favorecido un cuestionamiento del concepto de fascismo, un tercer factor que determinó su eclipse es de naturaleza esencialmente política. La noción de fascismo constituía un dogma para la Escuela Histórica de la RDA, en un contexto en cual las fronteras entre investigación e ideología, entre interpretación del pasado y apología del orden dominante eran muy delgadas. Después de la reunificación, esta noción ha desaparecido luego de la demolición, en el sentido literal del término, de la Escuela Histórica que la defendía. Este proceso ha sido acompañado, primero, por el cuestionamiento, luego por el rechazo radical de otra noción, la del antifascismo, que aparecía más como una ideología de Estado que como herencia de un movimiento de resistencia.

El estudio de la resistencia comunista –cuyo alcance estuvo lejos de ser menor[226]- permanecía como propiedad exclusiva de la historiografía de la Alemania del Este, sometida a un fuerte control ideológico. En el Oeste, se privilegiaba la oposición en el seno del ejército, cuyo fin fue el atentado contra Hitler en julio de 1944, mientras que la historia social tendía a poner entre paréntesis el concepto mismo de resistencia (*Widerstand*) y desplazar la atención hacia diferentes formas de "disensión" o "inadaptación" (*Resistenz*) de la sociedad civil frente al régimen. Como lo ha sugerido Saul Friedländer, la consecuencia del uso del concepto -que literalmente significa "la inmunidad en un sentido biológico"[227]- fue el legitimar la visión lenitiva y apologética, ampliamente expandida en el seno de la opinión pública desde 1945, de una sociedad civil alemana a fin de cuentas ajena a los crímenes del nazismo. Con el desarrollo de los estudios sobre la vida cotidiana

[225] Enzo Traverso. "Le totalitarisme. Jalons pour l'histoire d'un débat", *Le Totalitarisme*, op. cit., p. 27.

[226] El historiador de Alemania del Oeste, Hermann Weber, estima en 150.000 el número de comunistas aprisionados bajo el régimen nazi, de los cuales 20.000 habrían sido ejecutados (*Kommunistischer Widerstand gegen die Hitler-Diktatur*, 1933.1939, Gedenkstätte deutscher Widerstand, Berlin, 1990, p. 3).

[227] S. Friedländer, "The Wehrmacht and Mass Extermination of the Jews", en la obra citada *Crimes of War*, p. 23.

(*Alltagsgeschichte*) en la Alemania nazi, la resistencia perdía su interés[228]. Esta mutación era tanto más simple si se tiene en cuenta que solamente la historiografía de la RDA podía legítimamente considerarse como la heredera de una tradición antifascista y no ciertamente los historiadores alemanes del Oeste, pertenecientes a lo que actualmente se conoce como la "generación de la Hitlerjugend", y todavía menos sus maestros, quienes dominaban la disciplina durante la era Adenauer y habían, en muchos casos, adherido al partido nazi antes de 1945.

He aquí una diferencia fundamental con la historiografía italiana, cuyos debates actuales giran en torno de un "paradigma antifascista" sobre el que se había reconstituido a partir de 1945. Sin embargo, este cuadro estaría incompleto sin otro elemento político. El concepto de fascismo, en la sociedad alemana del Oeste de los años sesenta y setenta, designaba más el presente que el pasado y servía para motivar la lucha contra las tendencias autoritarias de un sistema político nacido de las cenizas del Tercer Reich. De acuerdo a la célebre reflexión de Adorno, el peligro representado por los restos vivientes del fascismo en la democracia era bastante más importante que la amenaza de una recaída en el fascismo[229]. La solidez de las instituciones democráticas alemanas, para las que la reunificación ha sido una prueba decisiva, ha mostrado el carácter propio de una época y ya obsoleto de este concepto.

Vayamos ahora a un cuarto elemento, sin duda el más importante. Lo que más ha contribuido al abandono de la noción de fascismo en el seno de la historiografía alemana, es la emergencia de una conciencia histórica concebida por la memoria de Auschwitz. El fascismo aparece como una categoría demasiado general para aprehender Auschwitz. El carácter único de la exterminación de los judíos de Europa no puede ser asimilado a un concepto que se ha aplicado también a la Italia de Mussolini, a la España de Franco, al Portugal de Salazar, a la Austria de Dollfuss, a la Rumania de Antonescu, etcétera. La noción de fascismo, escribe Dan Diner de un modo

[228] M. Broszat, "Resistenz und Widerstand", *Nach Hitler*, C.H. Beck, München, 1986, pp. 68-91. Para una presentación de este debate, véase Ian Kershaw, *Qu'est-ce que le nazisme? Problèmes et perspectives d'interprétation*, Folio-Gallimard, Paris, 1997, cap. 8. Para una crítica del concepto de *Resistenz*, véase Saul Friedländer, *Memory, History and the Extermination of the Jews of Europe*, Indiana University Press, Bloomington, 1983, pp. 92-95.

[229] Theodor W. Adorno, "Que signifie: repenser le passé?", *Modèles critiques*, Payot, Paris, 1984, pp. 97-98.

tajante, "no permite alcanzar el núcleo de Auschwitz"[230]. El eclipse del concepto de fascismo aparece así como el epílogo de un largo recorrido de la historiografía alemana que desemboca en una visión del pasado en torno a la cual se inscribe en adelante la Shoah, el "eje" del sistema nazi, marcado por una irreductible "unicidad" (*Einzingarligkeit*). El empeño con el que los historiadores se han deshecho del concepto de fascismo aparece casi como una suerte de nihilismo compensatorio, por medio del cual intentarían borrar el largo período durante el que sus precursores fueron incapaces de pensar y de investigar el genocidio de los judíos.

Una pregunta grave surge entonces: la noción de totalitarismo, que ha conocido un renacimiento espectacular en el curso de la última década en Alemania como en el resto de Europa, ¿sería la más apta para abarcar semejante singularidad? ¿El desplazamiento de la comparación histórica de la relación entre el fascismo italiano y el nazismo hacia la del nazismo y el comunismo sería más esclarecedor para comprender la naturaleza del régimen hitleriano y la singularidad de sus crímenes? ¿El paralelismo del "doble pasado totalitario" de Alemania –el del Tercer Reich y el de la RDA, el de, retomando la fórmula de Étienne François, un régimen que ha acumulado una montaña de cadáveres y el otro que ha acumulado una montaña de expedientes[231]– conduciría a conclusiones de un mayor valor heurístico? Se puede inferir que sí.

No se trata de discutir el valor de la noción de totalitarismo –limitada pero real- ni de negar la legitimidad de una comparación entre los crímenes del nazismo y del estalinismo. El problema se refiere a su utilización. ¿Por qué habría que pensar al totalitarismo y al fascismo como categorías analíticas incompatibles y alternativas? ¿Por qué habría que atribuirle un alcance heurístico mayor a la comparación entre el nazismo y el comunismo que a aquella entre el fascismo y el nazismo? No se trata tampoco de negar la singularidad histórica de los crímenes nazis, porque la exterminación industrial de los judíos de Europa permanece como una característica exclusiva del nacionalsocialismo. Aunque las cámaras de gas no tienen equivalente fuera del Tercer Reich, sus premisas históricas –el antisemitismo, el racismo, el

[230] Dan Diner, "Antifaschitische Weltanschauung. Ein Nachruf", *Kreisläufe*, Berlin Verlag, Berlin, 1995, p. 91. Para seguir la emergencia del Holocausto en el centro del debate de la historiografía de Alemania del oeste, véase Nicolas Berg, *Der Holocauste und die westdeutschen Historiker, op. cit.*, pp. 379-389 (acerca de la ausencia de focalización sobre el Holocausto por las teorías del fascismo de los años sesenta).

[231] Étienne François, "Révolution archivistique et réécriture de l'histoire: l'Allemagne de l'Est", in Henri Rousso (ed.), *Nazisme et stalinisme. Histoire et mémoire comparées*, Complexe, Paris, 1999, p. 346.

colonialismo, la contrailustración, la modernidad técnica e industrial- se encuentran ampliamente presentes, con diferentes grados de intensidad, en el mundo occidental en su conjunto. Por otro lado, la singularidad de los crímenes del nazismo no excluye su pertenencia, a pesar de todas sus particularidades, a una familia política más vasta, la de los fascismos europeos. Ahora bien, es precisamente esta hipótesis la que, desde el *Historikerstreit* hasta los debates más recientes sobre el *Libro negro del comunismo* (cuyo impacto no ha sido menor en Alemania), ha conocido un eclipse casi total. Se ha asistido también, a pesar de los resultados indiscutibles de la investigación, al retorno de un "consenso antitotalitario", que retomando las palabras de Jürgen Habermas respecto de la Alemania de antes de 1968, suponía un *a priori* "anti-antifascismo"[232].

En resumen, el eclipse del fascismo obedece a la conjunción de dos tendencias: por un lado, a este consenso antitotalitario liberal y "anti-antifascista", por otro lado, a la emergencia de una conciencia histórica fundada en la memoria de la Shoah y el reconocimiento de su singularidad. En Italia, estas tendencias han sido impulsadas por ciertas corrientes de la historiografía que, amplificadas fuertemente por los medios de la península, han teorizado una división radical entre fascismo y nazismo con el fin de rescatar al fascismo y criminalizar el antifascismo. El fascismo italiano, afirmaba Renzo De Felice en ocasión de una entrevista que tuvo muchas repercusiones; permanece fuera del "cono de sombra del Holocausto"[233]. Este fenómeno perverso –el reconocimiento de la singularidad del genocidio de los judíos que funciona en Alemania como vector de formación de una conciencia histórica, mientras que actúa en Italia como pretexto del restablecimiento del fascismo– es una fuente permanente de malentendidos y ambigüedades.

Los riesgos de estas tendencias son los que Martin Broszat había denunciado al principio de su correspondencia con Saul Friedländer, quien a su vez parece reconocer actualmente, al menos en parte: un "aislamiento" del pasado nazi que impediría comprender los vínculos con los otros fascismos europeos y, de un modo más general, con el modelo civilizador del mundo occidental. Comprender estas relaciones no significa "normalizar" o rehabilitar el nazismo sino más bien "des-normalizar" nuestra civilización

[232] Jürgen Habermas, "Conscience historique et identité post-traditionnelle", *Écrits politiques, op. cit.*, pp. 315-316.

[233] Véase la entrevista a Renzo De Felice in Jader Jacobelli (ed.), *Il fascismo e gli storici oggi*, Laterza, Bari-Roma, 1988, p. 6. Para una puesta en paralelo del abordaje de Nolte con el de De Felice, véase Wolfgang Schieder, "Zeitgeschichtliche Vershränkungen über Ernst Nolte und Renzo De Felice", *Annali dell'Istituto italo-germanico di Trento*, 1991, XVII, pp. 359-376.

y cuestionar la historia de Europa. Si hay un *Sonderweg* alemán, éste no explica los orígenes del nazismo sino su resultado[234]. Dicho de otro modo, la singularidad de la Alemania nazi se debe a la síntesis, desconocida en cualquier otra parte, de varios elementos –antisemitismo, fascismo, Estado totalitario, modernidad técnica, racismo, eugenismo, imperialismo, contrarrevolución, anticomunismo- aparecidos en conjunto en Europa al final del siglo XIX y potenciados fuertemente a escala continental por la Primera Guerra Mundial.

Este "aislamiento" presenta el riesgo de alejar la historiografía alemana de las principales corrientes de la investigación internacional, donde la legitimidad del concepto de fascismo como "tipo ideal" es generalmente admitida. Son innumerables los historiadores que, en los últimos años, lo utilizan y lo han utilizado. Por otro lado, el rechazo de la noción de fascismo (y, como consecuencia, de antifascismo) no hace más que volver a plantear la eterna pregunta sobre las relaciones entre historia y memoria. Profundiza una brecha radical entre el modo actual de construir la historia del nacionalsocialismo y la percepción que tenían de él sus contemporáneos, cuando el fascismo, antes de ser una categoría analítica, era un peligro contra el cual había que luchar y cuando el antifascismo, antes de volverse una ideología de Estado, constituía un ***ethos*** compartido por la Europa democrática y, en este contexto, por la cultura alemana en el exilio.

[234] George Steinmentz, "German exceptionalism and the origins of Nazism: the career of a concept", in I. Kershaw, M. Lewin (eds.), ***Stalinism and Nazism. Dictatorships in Comparison***, Cambridge University Press, 1997, p. 257.

VI. Revisión y revisionismo

Metamorfosis de un concepto

"Revisionismo" es una palabra camaleónica que ha tomado en el transcurso del siglo XX significados diferentes y contradictorios, prestándose a múltiples usos y suscitando a veces malentendidos. Su apropiación por parte de la secta internacional que niega la existencia de las cámaras de gas y del genocidio de judíos de Europa en general, complicó todavía más las cosas[235]. Los negacionistas han tratado de presentarse como los voceros de una escuela histórica "revisionista" opuesta a otra escuela, que ellos califican como "exterminista" y que incluye por supuesto al conjunto de estudios históricos dignos de ese nombre, todas las corrientes cualesquiera que fueran, consagradas al judeocidio. Con el fin de defender sus tesis, los negacionistas lanzaron en 1987 una revista titulada *Annales de l'histoire révisionniste* llamada luego *Revue d'histoire révisionniste*. Es inútil agregar que este movimiento –del que Pierre Vidal-Naquet ha develado su verdadera intención rebautizándolo "los asesinos de la memoria"[236]- no ha alcanzado jamás su objetivo, porque no ha obtenido ni el menor reconocimiento dentro de la historiografía ni en el debate público. Por el contrario –este hecho ha sido frecuentemente señalado- su aparición ha tenido el efecto de estimular la investigación que se ha llevado a cabo en los últimos años que resultó en un conocimiento mucho más preciso y detallado de los medios y modalidades del proceso de exterminio de los judíos.

Los negacionistas han, sin embargo, logrado contaminar el lenguaje y crear una confusión considerable en torno del concepto del revisionismo. François Bédarida no dejaba de recordarlo, hace unos diez años, al escribir que apropiándose de este término los negadores del judeocidio realizaban

[235] Entre las últimas obras importantes dedicadas a este tema, véase Valérie Igounet, *Histoire du révisionnisme en France*, Seuil, Paris, 2000, Florent Brayard, *Comment l'idée vint à M. Rassinier*, Fayard, Paris, 1996, y Nadine Fresco, *Fabrication d'un antisémite*, Seuil, Paris, 1999.

[236] Pierre Vidal-Naquet, *Les Assassins de la mémoire, op. cit.*

"una verdadera usurpación". Ellos habían recuperado una palabra existente que significaba "un paso más que honorable, un paso a la vez legítimo y necesario, para darse una respetabilidad engañosa y falsa"[237]. Es indispensable a partir entonces que cuando se utilice este término, se precise su significado, como lo hace por ejemplo Pierre Vidal-Naquet que indica al comienzo de sus "Tesis sobre el revisionismo" (1985) su elección deliberada de emplearlo en una acepción restrictiva, limitada a "la doctrina según la cual el genocidio practicado por la Alemania nazi contra los judíos y los gitanos no ha existido sino que remite al mito, la fabulación, el fraude". Continúa subrayando el sentido diferente que esta palabra puede transmitir según los contextos, recordando al final que también ha conocido sus títulos de nobleza. En Francia, escribe, "los primeros revisionistas modernos" han sido partidarios de la revisión del proceso que había finalizado con la condena del capitán Alfred Dreyfus[238].

En líneas generales, la historia del revisionismo –excluido el negacionismo- podría ser descripta de acuerdo a tres momentos principales: una controversia marxista, un cisma interno en el mundo comunista y también, en un sentido más amplio, una serie de debates historiográficos posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Primeramente, entonces, el revisionismo clásico, por el cual la palabra es introducida en el vocabulario de la cultura política moderna: se trata evidentemente de la *Bernsteindebatte*, que tuvo lugar a fines del siglo XIX en el seno de la socialdemocracia alemana y se extendió inmediatamente al conjunto del movimiento socialista internacional. El antiguo secretario de Engels, Eduard Bernstein, teorizaba acerca de la necesidad de "revisar" ciertas concepciones de Marx, como la polarización creciente de las clases en la sociedad burguesa o incluso la tendencia a la destrucción del capitalismo debido a sus crisis internas. De estas revisiones teóricas, Bernstein sacaba conclusiones políticas con vistas a armonizar la teoría de la socialdemocracia alemana con la práctica, la de un gran partido de masas que había abandonado la vía revolucionaria y se encaminaba hacia una política reformista[239]. El "revisionismo" fue vigorosamente criticado por Kautsky, Rosa Luxemburgo y Lenin; pero nadie pensó nunca en expulsar a Bernstein del SPD y la disputa que a veces alcanzaba niveles teóricos elevados, encontró siempre su límite en el debate de ideas. Ésta fue seguida de otras

[237] François Bédarida, *Comment est-il possible que le "Révisionnisme" existe?*, Presses de la Comédie de Reims, Reims, 1993, p. 4.

[238] P. Vidal-Naquet, "Thèses sur le révisionnisme", *Les Assassins de la mémoire, op. cit.*, p. 108.

[239] Edouard Bernstein, *Les Présupposés du socialisme*, Seuil, Paris, 1974.

"revisiones" –por Rodolfo Mondolfo en Italia, Georges Sorel en Francia y Herni de Man en Bélgica- que conducirían a algunos de sus promotores del socialismo al fascismo[240]. El término comenzaba así a expandirse más allá de los medios marxistas. En los años treinta, se calificaba de "revisionista" a Vladimir Jabotinsky que rechazaba la vía diplomática preconizada por los fundadores del sionismo político (Herzl, Nordau) y consideraba la creación de un Estado judío en Palestina por medio del uso de la fuerza[241].

La controversia socialista tomará una connotación dogmática, casi religiosa, después del nacimiento de la Unión Soviética y la transformación del marxismo en ideología de Estado, con sus dogmas y sus guardianes de la ortodoxia. La palabra "revisionismo" devino entonces un epíteto injurioso, sinónimo de "traición". Fue ampliamente utilizada en ocasión del cisma yugoslavo en 1948 y sobre todo durante el conflicto chino-soviético, a comienzos de los años sesenta. A veces se transformaba en un adjetivo pegado a un sustantivo más contundente, como en la fórmula "hiena revisionista" con la que los ideólogos del Kominform llamaban al mariscal Tito.

Sin embargo los debates en torno de Bernstein, Jabotinsky y Tito no concernían –por lo menos no directamente- a la escritura de la historia. El tercer campo de aplicación de la noción de revisionismo, en cambio, apunta a la historiografía de la posguerra. Muchas iniciativas con vistas a renovar la interpretación de una época o de un evento, a cuestionar el punto de vista dominante, han sido calificadas de "revisiones". Esta palabra pretendía subrayar su carácter innovador y no deslegitimarlas, siendo sus representantes siempre reconocidos como miembros de pleno de derecho de la comunidad de historiadores. Entre las "revisiones" más destacables, se puede citar aquella impulsada a comienzos de los años sesenta por Fritz Fischer, que renovaba el debate sobre los orígenes de la Primera Guerra Mundial (recordando, contra la tendencia dominante en la historiografía alemana, las intenciones pangermanistas del Estado Mayor prusiano)[242]. Luego la de los politólogos estadounidenses que, a la manera de Gabriel Kolko, cuestionaban la tesis

[240] Sobre la proyección europea de este debate, véase Bruno Bongiovanni, "Revisionismo e totalitarismo. Storie e significanti", *Teoria politica*, XIII, 1997, n° 1, pp. 23-54. Una parte de las piezas de este debate fueron reunidas por Henri Weber en Kautsky, Luxemburg, Pannekoek, *Socialisme, la voie occidentale*, Presses universitaires de France, Paris, 1983.

[241] Walter Laqueur, *Histoire du sionisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1973 (cap. VII, "Par le fer et par le feu: Jabotinsky et révisionnisme"), pp. 371-420.

[242] Sobre esta cuestión, véase, sobre todo, Edouard Husson, *Comprendre Hitler et la Shoah, op. cit.*, (cap. III), pp. 69-84.

en ese momento en boga de los orígenes soviéticos de la Guerra Fría[243]. Más recientemente, la de un historiador como Gar Alperowicz sobre la bomba atómica: la elección estadounidense de lanzar bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, en agosto de 1945, explicó, tenía como objetivo primordial establecer la superioridad estratégica de los Estados Unidos sobre la Unión Soviética -tomando un lugar preponderante en el escenario internacional por su monopolio del arma nuclear- más que poner fin a la guerra ahorrando así vidas humanas, como pretendía el presidente Truman[244]. En los Estados Unidos se califica hoy en día de "revisionistas" a sovietólogos como Moshe Lewin, Arch Getty y Sheila Fitzpatrick que, desde los años setenta, se han distanciado de los enfoques anticomunistas de la época de la Guerra Fría y han comenzado a estudiar, más allá de la apariencia totalitaria del régimen, la historia social del mundo ruso y soviético[245]. Sin embargo numerosas "revisiones" aparecen también en Europa. Por ejemplo, en Italia, a principios de los años sesenta, en el debate historiográfico sobre el Risorgimento, donde el "revisionismo" es empleado por las tesis de Gramsci y Salvemini sobre los límites del proceso de unificación nacional dirigido por la monarquía piamontesa[246]. Algunos años más tarde, François Furet procede a la "revisión" de la interpretación jacobino-marxista de la Revolución Francesa –interpretación que él trata de "vulgata populista-leninista"- y se orienta hacia una relectura liberal de la ruptura de 1789 con la ayuda de Tocqueville y de Augustin Cochin, suscitando un vasto y polémico debate internacional[247].

[243] Gabriel Kolko, *The Politics of War*, Random House, New York, 1968.

[244] Gar Alperovitz, *Atomic Diplomacy. Hiroshima and Potsdam*, Penguin Books, New York, 1985 (ed. orig. 1965), y *The Decision to Use the Atomic Bomb*, Vintage Books, New York, 1996.

[245] Para una presentación del conjunto de los trabajos de esta escuela, véase Nicolas Werth, "Totalitarisme ou révisionnisme? L'histoire soviétique, une histoire en chantier", *Communisme*, 1996, n° 47-48, pp. 57-70. Entre los trabajos de síntesis de esta corriente historiográfica, véase Sheila Fitzpatrick, *The Russian Revolution*, Oxford University Press, New York, 1994.

[246] Véase Claudio Pavone, "Negazionismi, rimozioni, revisionismi: storia o politica?", in Enzo Collotti (ed.), *Fascismo e antifascismo, Rimozioni, revisioni, negazioni*, Laterza, Bari-Roma, 2000, pp. 34-35.

[247] Véase sobre todo François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1978. Para una reconstrucción de este debate, véase Steven L. Kaplan, *Adieu 89*, Fayard, Paris, 1993. Entre las críticas del revisionismo de Furet, véase Michel Vovelle, "Réflexions sur l'interprétation révisionniste de la Révolution française", *Combats pour la Révolution française*, La Découverte, Paris, 2001. Sobre la proyección internacional de este debate, véase Bruno Bongiovanni, "Rivoluzione borghese o rivoluzione del politico? Note sul revisionismo storiografico", in B. Bongiovanni, *Le repliche della storia. Karl Marx tra la rivoluzione francese e la critica della politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, pp.

Cuando tuvo lugar el bicentenario de la Revolución, esta tesis "revisionista" se impuso como lectura dominante. La última revisión de envergadura es la ya mencionada en los capítulos precedentes de los "nuevos historiadores" israelíes. Venciendo algunos mitos tenaces, Benny Morris e Ilan Pappé han presentado el conflicto de 1948 en toda su complejidad, como una guerra de autodefensa y de depuración étnica a la vez[248]. Una guerra donde el Estado hebreo que acababa de ser proclamado luchaba por su supervivencia por un lado y procedía, por el otro, a la expulsión de varias centenas de miles de palestinos. He aquí un ejemplo de "revisión" en las antípodas de cualquier intención apologética posible, que se esfuerza en cambio por acabar con un largo período de amnesia colectiva y de ocultación oficial del pasado.

La palabra y la cosa

Estas "revisiones" historiográficas incitan a precisar algunas cuestiones de método. La primera concierne la utilización de las fuentes. Si el relato histórico es una reconstrucción de los eventos del pasado "tal como verdaderamente ha sucedido" (*wie es eigentlich gewesen*), según la fórmula canónica de Ranke –definición ciertamente simplificadora pero no por ello falsa - se deduce que ciertas "revisiones" se inscriben en este camino de forma natural. El descubrimiento de nuevas fuentes, la exploración de archivos, el enriquecimiento de los testimonios pueden arrojar una luz inédita sobre hechos que se creían perfectamente conocidos o de los cuales se tenía un conocimiento errado. La revisión a la baja del número de víctimas del sistema del gulag en la URSS –estimado en diez millones por Robert Conquest, luego reducido a un millón y medio según investigaciones más recientes[249]- ha sido la consecuencia del análisis escrupuloso de las fuentes y del acceso a una documentación esencial antes inaccesible.

Otras "revisiones" remiten a un cambio de *paradigma interpretativo*. A veces, la introducción de un nuevo paradigma puede estar ligada a fuentes antes ignoradas, como lo saben todos aquellos –o más bien todas aquellas- que han comenzado a elaborar una historia de las mujeres (forzosamente revisionista, por implicar un cambio de enfoque, de objetos y de fuentes en

33-61; C.G. Comninel, *Rethinking the French Revolution. Marxism and the Revisionist Challenge*, Verso, London, 1987.

[248] Para una reconstrucción de conjunto de este debate, véase Ilan Greilsammer, *La Nouvelle Histoire d'Israël*, Gallimard, Paris, 1993. En francés, véase Ilan Pappé, *La Guerre de 1948 en Palestine*, *op. cit.*

[249] Nicolas Werth, "Goulag: les vrais chiffres", *L'Histoire*, 1993, n° 169, p. 42.

la manera de hacer la historia). La historia se escribe siempre en presente y el cuestionamiento que orienta nuestra investigación del pasado se modifica según las épocas, las generaciones, las transformaciones de la sociedad y los recorridos de la memoria colectiva. Si nuestra visión de la Revolución Francesa o de la Revolución Rusa no es la misma que hace cincuenta años o un siglo, eso no se debe solamente al descubrimiento de fuentes inéditas, sino a una puesta en perspectiva histórica nueva, propia de nuestra época. No es difícil reconocer que la lectura romántica de la Revolución Francesa propuesta por Michelet, la lectura marxista de Soboul y la lectura liberal de Furet pertenecen a contextos históricos, culturales y políticos diferentes.

Dentro de esta acepción, las "revisiones" de la historia son legítimas e incluso necesarias. Sin embargo, ciertas revisiones –aquellas a las que se califica generalmente de "revisionismo"- implican *un giro ético-político* en nuestro modo de mirar el pasado. Corresponden a lo que Jürgen Habermas había llamado, en ocasión del *Historikerstreit*, la emergencia de "tendencias apologéticas" en la historiografía[250]. Utilizado en este sentido, el concepto de "revisionismo" toma evidentemente una connotación negativa. No es entonces sorprendente que algunos historiadores acusados de "revisionismo" hayan intentado defenderse recordando que la "revisión" es una de las funciones del historiador y que, por definición, éste último sería siempre un "revisionista". En su correspondencia con François Furet, Ernst Nolte subraya que "las 'revisiones' son el pan nuestro de cada día del trabajo científico"[251].

Es evidente que nadie ha reprochado jamás a los historiadores "revisionistas" el haber descifrado archivos inexplorados o el basar sus trabajos sobre una documentación nueva. Los que les es reprochado es la intención política subyacente a su relectura del pasado. El ejemplo clásico de semejante revisión es justamente el de Ernst Nolte. En *La Guerra civil europea*, presenta los crímenes nazis como la simple "copia" de una "barbarie asiática" introducida por el bolchevismo en 1917. Amenazada de destrucción, Alemania habría reaccionado exterminando a los judíos, constructores del régimen bolchevique, cuyos crímenes constituyen para Nolte el "precedente lógico y factual" de los crímenes nazis[252]. La falta total de distancia crítica frente a las fuentes –la literatura nazi de la época–, de la cual Nolte es un ejemplo,

[250] Jürgen Habermas, "Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung", *Historikerstreit*, Piper, München, 1987, pp. 62-76 (tr. fr. *Devant l'Histoire*, Cerf, Paris, 1990).

[251] François Furet, Ernst Nolte, *Fascisme et communisme*, *op. cit.*, pp. 88-89.

[252] Ernst Nolte, "Vergangenheit, die nicht vergehen will", *Historikerstreit, op. cit.*, pp. 39-47, y *La Guerre civile européenne 1917-1945*, Editions des Syrtes, Paris, 2000.

justifica algunas faltas de orientación, como bien lo ha subrayado Hans-Ulrich Wehler[253]. Pero el problema fundamental no está relacionado con el manejo de las fuentes. Es evidente que la construcción de la historia del nazismo propuesta por Nolte lleva a una relectura del pasado donde Alemania ya no ocupa la posición del opresor sino la de la víctima y sus víctimas reales, comenzando por los judíos, son considerados como "daños colaterales", en el mejor de los casos, y en el peor de ellos, como la fuente del mal en tanto que responsables de la revolución bolchevique[254].

En cuanto a Renzo De Felice, su investigación monumental sobre la Italia fascista ha producido numerosas "revisiones" que son hoy en día conocimientos historiográficos generalmente aceptados, como por ejemplo el reconocimiento de la dimensión "revolucionaria" del primer fascismo, de su carácter modernizador o incluso del "consenso" obtenido por el régimen de Mussolini en el seno de la sociedad italiana, particularmente en el momento de la guerra de Etiopía[255]. Es más discutible, en cambio, su interpretación de la guerra civil italiana, entre 1943 y 1945, como la consecuencia de la elección antinacional de una minoría de resistentes, en su mayoría comunistas. O incluso, como se ha visto, su concepción del fascismo italiano como un régimen completamente distinto, por sus raíces, su ideología y sus objetivos, del nazismo con el cual habría establecido una alianza contra natura en 1940. O finalmente su manera de hacer de Mussolini un "patriota" que habría elegido sacrificarse fundando la República de Saló con el fin de ahorrar a Italia un destino comparable al de Polonia. Se trata en este caso de una relectura apologética del fascismo fundada sobre la rehabilitación de Mussolini. Si se agrega que estas tesis son desarrolladas en un libro –*Il rosso e il nero*[256]- cuya publicación coincide con el advenimiento del primer gobierno de Berlusconi que implicaba por primera vez desde el fin de la guerra un partido "posfascista" heredero de la República de Saló, esta revisión histórica aparece como el soporte intelectual de un proyecto político restaurador.

[253] Hans-Ulrich Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit ? Ein polemischer Essay zum "Historikerstreit"*, Beck, München, 1988.

[254] Saul Friedländer, "A Conflict of Memories? The New German Debates about the 'Final Solution'", *History, Memory, and the Extermination of the Jews of Europe*, Indiana University Press, Bloomington, 1993, pp. 33-34.

[255] Para una visión de conjunto de la obra de R. De Felice en la historiografía italiana del fascismo, véase Gianpasquale Santomassimo, "Il ruolo di Renzo De Felice", in E. Collotti (ed.), *Fascismo e antifascismo, op. cit.*, pp. 415-429.

[256] Renzo De Felice, *Il rosso e il nero, op. cit.* [Hay traducción al español: *Rojo y Negro*, Barcelona, Ariel, 1996. (n. de t.)]

Resulta estimulante confrontar la revisión histórica francesa a la de De Felice y sus discípulos. En Francia, siguiendo los pasos de Zeev Sternhell y de Robert J. Paxton (un israelí y un estadounidense), los historiadores han procedido a una "revisión" que ha permitido reconocer las raíces autóctonas del régimen de Vichy, su carácter autoritario incluso fascista, su parte activa en la colaboración y su complicidad en el genocidio de los judíos[257]. En Italia, en cambio, bajo el impulso del último De Felice, apareció una nueva tendencia historiográfica que hace de la rehabilitación del fascismo su objetivo explícitamente reivindicado.

Las revisiones que acabo de mencionar –cualesquiera sean su intención y valor- superan las fronteras de la historiografía en tanto que disciplina científica para alcanzar un dominio más vasto, el de la relación de cada país con su pasado, el que Habermas definió, con una fórmula sorprendente, como *el uso público de la historia*[258]. Dicho de otro modo, estas revisiones vuelven a cuestionar, más allá de una interpretación dominante, una conciencia histórica compartida, una responsabilidad colectiva respecto del pasado. Se refieren siempre a sucesos fundacionales –la Revolución Francesa, la Revolución Rusa, el fascismo, el nazismo, la guerra árabe-israelí de 1948, etcétera- y su relectura de la historia concierne, mucho más allá de la interpretación de una época, nuestra forma de ver el mundo en el que vivimos y nuestra identidad en el presente. Hay entonces revisiones de naturaleza diferente: algunas son fructíferas, otras disctutibles, otras profundamente nefastas. Fructífera, la revisión de los "nuevos historiadores" israelíes, que reconoce una injusticia antes negada, se une a la memoria palestina y sienta las bases para un diálogo israelo-palestino. Discutible, la revisión de Furet que concluye, en *El Pasado de una ilusión*, con un cuestionamiento radical de toda la tradición revolucionaria –fuente, a sus ojos, de los totalitarismos modernos- y con una apología melancólica del liberalismo como horizonte infranqueable de la historia[259]. Nefastas, en fin, las revisiones de Nolte y De Felice cuyo objetivo –o por lo menos la consecuencia- es reacomodar la imagen del fascismo y del nazismo.

Si ciertas revisiones de la historia deben ser combatidas, podemos interrogarnos acerca de la utilidad de catalogarlas en una misma categoría negativa

[257] Véase especialmente Robert J. Paxton, *La France de Vichy*, Editions du Seuil, Paris, 1997 (ed. orig. 1975).

[258] J. Habermas, "De l'usage public de l'histoire", *Écrits politiques*, *op. cit.*, pp. 247-260.

[259] François Furet, *Le Passé d'une illusion*, *op. cit.* Retomo esta crítica de Daniel Bensaïd, *Qui est le juge? Pour en finir avec le Tribunal de l'Histoire*, *op. cit.*

–el "revisionismo"- que recuerda el "infierno" donde se situaba en otros tiempos la literatura pornográfica en la Biblioteca Nacional. Transformada en lucha "antirrevisionista", la crítica de las tesis de Nolte y De Felice corre el riesgo de conocer una desviación análoga a la de la controversia marxista sobre el revisionismo evocada anteriormente, es decir, el pasaje de un debate de ideas a una práctica inquisitorial, a la excomunión de todos aquellos que se alejan de una ortodoxia preestablecida, de un canon normativo. Dicho de otro modo, hablar de "revisionismo" reenvía siempre a una historia teologizada. El antifascismo trasformado en ideología de Estado en los países del bloque soviético, particularmente en la RDA, ha dado en el largo plazo resultados desastrosos, comprometiendo finalmente su propia legitimidad. Sin alcanzar las mismas proporciones, la retórica antifascista consensual que ha reinado en Italia durante cuarenta años ha tenido consecuencias perjudiciales para la investigación histórica. La obra de Claudio Pavone –historiador de izquierda y antiguo resistente- que interpreta la Resistencia no sólo como una lucha de liberación nacional sino también como una guerra de clases y sobre todo como una *guerra civil* data de 1990[260]. En resumen, el antifascismo institucionalizado y transformado en epopeya nacional no ha sido un antídoto eficaz contra la rehabilitación del fascismo. Habría que evitar que algo análogo se produjera en relación con la Shoah, transformada ya, lo hemos visto, en una "religión civil" de Occidente, con las consecuencias positivas pero también con todos los peligros que ello conlleva.

Las tendencias apologéticas en la historiografía del fascismo y del nazismo deben ser combatidas, pero no oponiendo una visión normativa de la historia. Es por ello que las leyes contra el negacionismo pueden volverse peligrosas. Si el negacionismo debe ser combatido y aislado en todas sus formas –tanto el de Robert Faurisson y el de David Irving, como aquel, más respetable en apariencia, de Bernard Lewis[261]- muchos historiadores (entre los que me encuentro) han emitido dudas sobre si sería oportuno sancionarlo por ley, lo que implica instituir una verdad histórica oficial protegida por los tribunales, con el efecto perverso de trasformar a los asesinos de la memoria en víctimas de una censura, en defensores de la libertad de expresión. Dicho

[260] Claudio Pavone, *Una guerra civile. Saggio sulla moralità della Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990 (trad. fr. *Une Guerre civile*, Seuil, Paris, 2005).

[261] Sobre el tema de Irving, véase Richard J. Evans, *Telling Lies about Hitler. The Holocaust, History and the David Irving Trial*, Verso, London, 2002; sobre el tema de Bernard J. Lewis, que considera el genocidio de los armenios como "una visión armenia de la historia", véase Yves Ternon, "Lettre ouverte à Bernard Lewis et à quelques autres". In Leslie A. Davis, *La Province de la mort. Archives américaines concernant le génocide des Arméniens*, Complexe, Bruxelles, 1994, pp. 9-26.

de otro modo, si se acepta la noción de "revisionismo", hay que admitir el principio de una historia oficial. Krzysztof Pomian tiene razón al afirmar que no debería haber ni historiadores oficiales ni historiadores revisionistas sino solamente historiadores críticos[262]. "Revisionismo" es una palabra heredada de un siglo en el que el compromiso de los intelectuales pasaba por su enrolamiento ideológico y partidario. Hemos podido creer entonces que el mejor medio para defender los valores consistía en investirse de un uniforme ideológico. El precio de esta elección ha sido muy a menudo la dimisión de los intelectuales ante su función crítica. Esto, hoy en día, ya no tiene fundamento. Incorporada al lenguaje y, a partir de ahora, de uso corriente en la polémica, la noción de "revisionismo" sigue siendo muy problemática y con frecuencia nefasta. Propongo utilizarla sólo para designar una controversia determinada, suscitada por Bernstein hace más de un siglo.

[262] Krzysztof Pomian, "Storia ufficiale, storia revisionista, storia critica", in *Mappe del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano, 2002, pp. 143-150.

Reseña bibliográfica y agradecimientos

Un primer esbozo de este ensayo fue presentado en la Universidad de La Plata, en Argentina, en la primavera de 2002, durante un coloquio organizado por la Comisión Provincial por la Memoria, institución que reúne los archivos de la dictadura militar de los años 1975-1983 y constituye un centro esencial para el estudio de la memoria de los "desaparecidos" en la provincia de Buenos Aires. Una versión italiana fue editada, con el título "Storia e memoria. Gli usi politici del passato", en la revista *Novecento. Per una storia del tempo presente,* 2004, nº 10. El párrafo dedicado al comunismo del capítulo IV fue extraído de una conferencia dictada en Berlín en la primavera de 2001, luego publicada en Jour fixe initiative berlin (ed.), *Geschichte nach Auschwitz,* UNRAST, Münster, 2002. El capítulo V es una ponencia durante una jornada de estudios sobre el tema "Fascismo, nazismo comunismo: debates y controversias historiográficas en Alemania e Italia", organizada bajo la dirección de Bruno Groppo por el Centro de Historia Social del Siglo XX del CNRS en 2001. Una primera versión fue publicada, con las actas, en la revista *Matériaux pour l'Histoire de notre temps,* 2002, nº 68, luego en español (Argentina) en la revista *Políticas de la Memoria,* 2003-2004, nº 4. El último capítulo es la versión corregida de una ponencia presentada en un coloquio dirigido por Catherine Coquio en la Universidad de París IV-Sorbonna, en 2002, y fue publicado con el mismo título en el volumen de las actas: Catherine Coquio (ed.), *L'Histoire trouée. Négation et témoignage,* L'Atalante, Nantes, 2003. Fue luego traducido al español por la revista de Valencia *Pasajes,* 2004, nº 14. Todos estos textos fueron absolutamente refundidos en este ensayo. Quisiera agradecer a los amigos que, en su origen, me alentaron a escribirlos: Patricia Flier, Elfi Müller, Bruno Groppo y Catherine Coquio. Finalmente y sobre todo, quiero agradecer a Eric Hazan, amigo y cómplice en La Fabrique: tanto la forma como el contenido de este librito le deben mucho a su lectura crítica.

París, junio de 2005

Impreso por TREINTADIEZ S.A en diciembre de 2011
Pringles 521 | (C1183AEI)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Teléfonos: 4864-3297 / 4862-6294
editorial@treintadiez.com

Entre pensar y sentir. Estudi
imaginación en la filosofía m
Claudia Jáuregui (editora)

Indivisible. Democracia y ter
tiempos de Bush y Obama
Martín Plot

El valor de lo político. Estud
Julien Freund
Juan Carlos Corbetta y Ricardo
Piana (compiladores)

Pasados en conflicto.
Representación, mito y mem
María Inés Mudrovcic (editora,

Ideas sobre la historia. La Es
Frankfurt: Adorno, Horkhei
Marcuse
Laura Sotelo

Derechos humanos, justicia y
democracia en un mundo
transnacional
Julio Montero y Mariano Garr
(compiladores)

Historia crítica de la historio
argentina. Las izquierdas en
Omar Acha

La ética en la encrucijada
Nicolás Zavadivker (comp.)

Más allá de la vieja izquierd
ensayos para un nuevo antic
Ezequiel Adamovsky

Cuestiones kantianas.
Y un opúsculo de Kant
Eduardo García Belsunce

La memoria se conjuga siempre en presente, lo que determina sus modalidades: la selección de los acontecimientos cuyo recuerdo es preciso conservar (y de los testigos que hay que escuchar), su interpretación, sus "lecciones", etcétera. Se transforma en una apuesta política y adquiere la forma de una obligación ética –el "deber de la memoria"– que a menudo se convierte en fuente de *abusos*. Los ejemplos no faltan. La dimensión política de la memoria colectiva (y consecuentemente los abusos que la acompañan) afecta inevitablemente la manera de escribir la historia. Este libro se propone explorar las relaciones entre la historia y la memoria y analizar ciertos aspectos del uso público del pasado. La materia que se ofrece a semejante reflexión es inagotable. El autor se ha basado en algunos temas conocidos sobre los que trabajó a lo largo de estos últimos años. Otros, igualmente importantes, se excluyen o apenas se evocan en este ensayo que quisiera inscribirse en un debate mucho más vasto y siempre abierto.

{prometeo} libros

www.prometeoeditorial.com

ISBN 978-987-574-524-7